Abaelards Ethik

im

Vergleich zur Ethik seiner Zeit.

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung der Doktorwürde

der hohen philosophischen Fakultät I. Sektion

der kgl. bayer. Ludwig-Maximilians-Universität

vorgelegt von

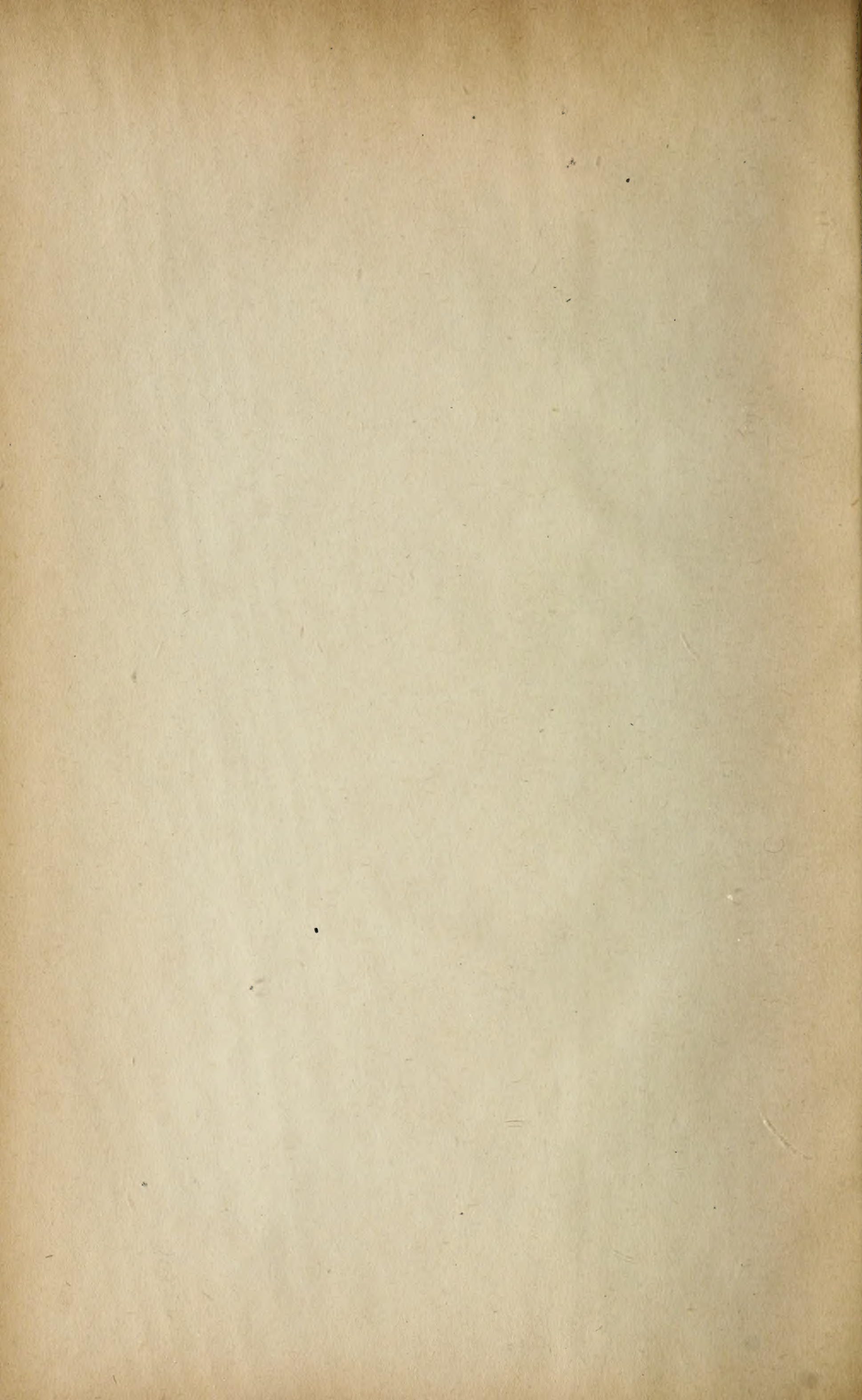
Josef Schiller.

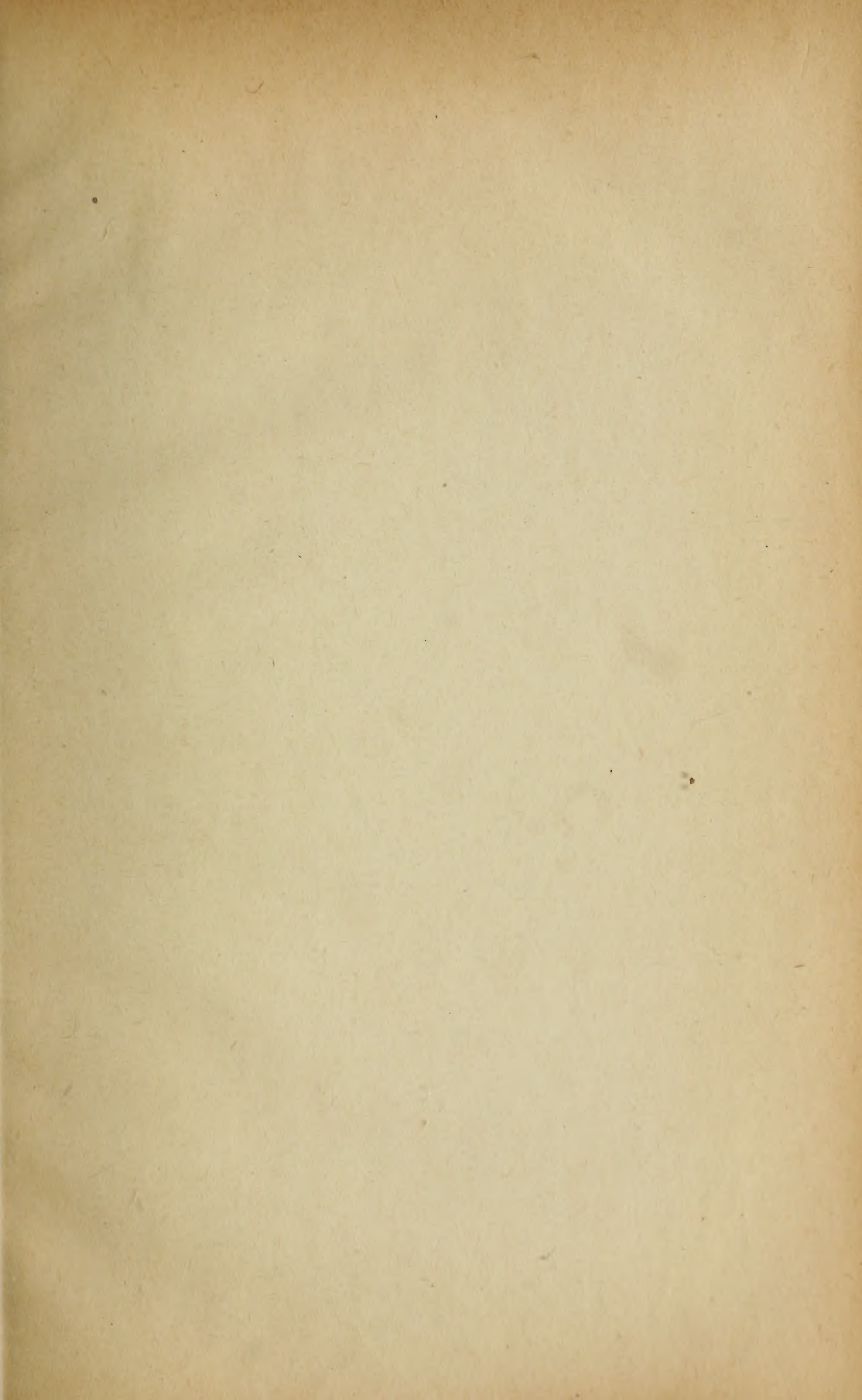
1906.

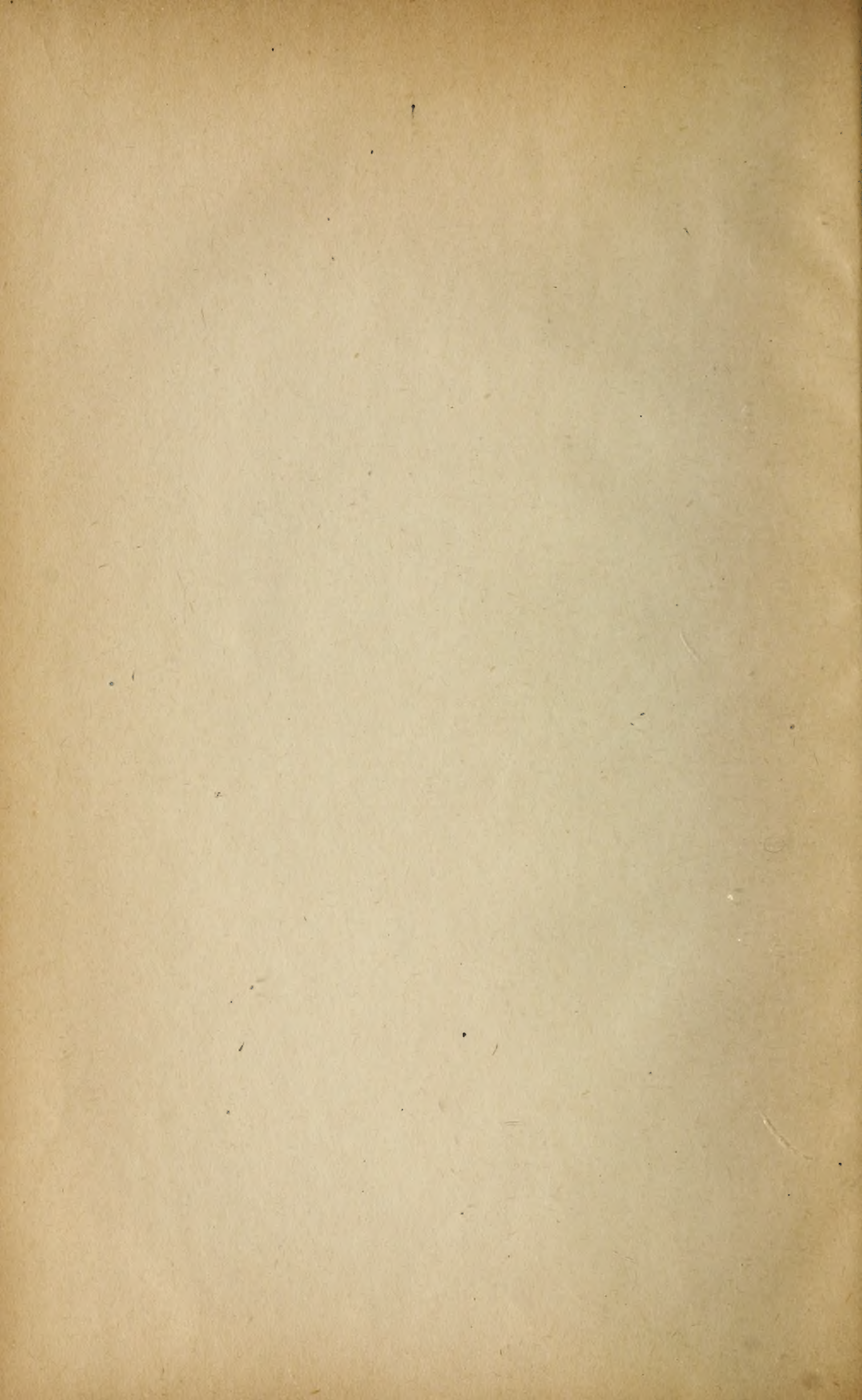
Druck von Max Steinebach, München, Baaderstrasse 1 u. 1 a.

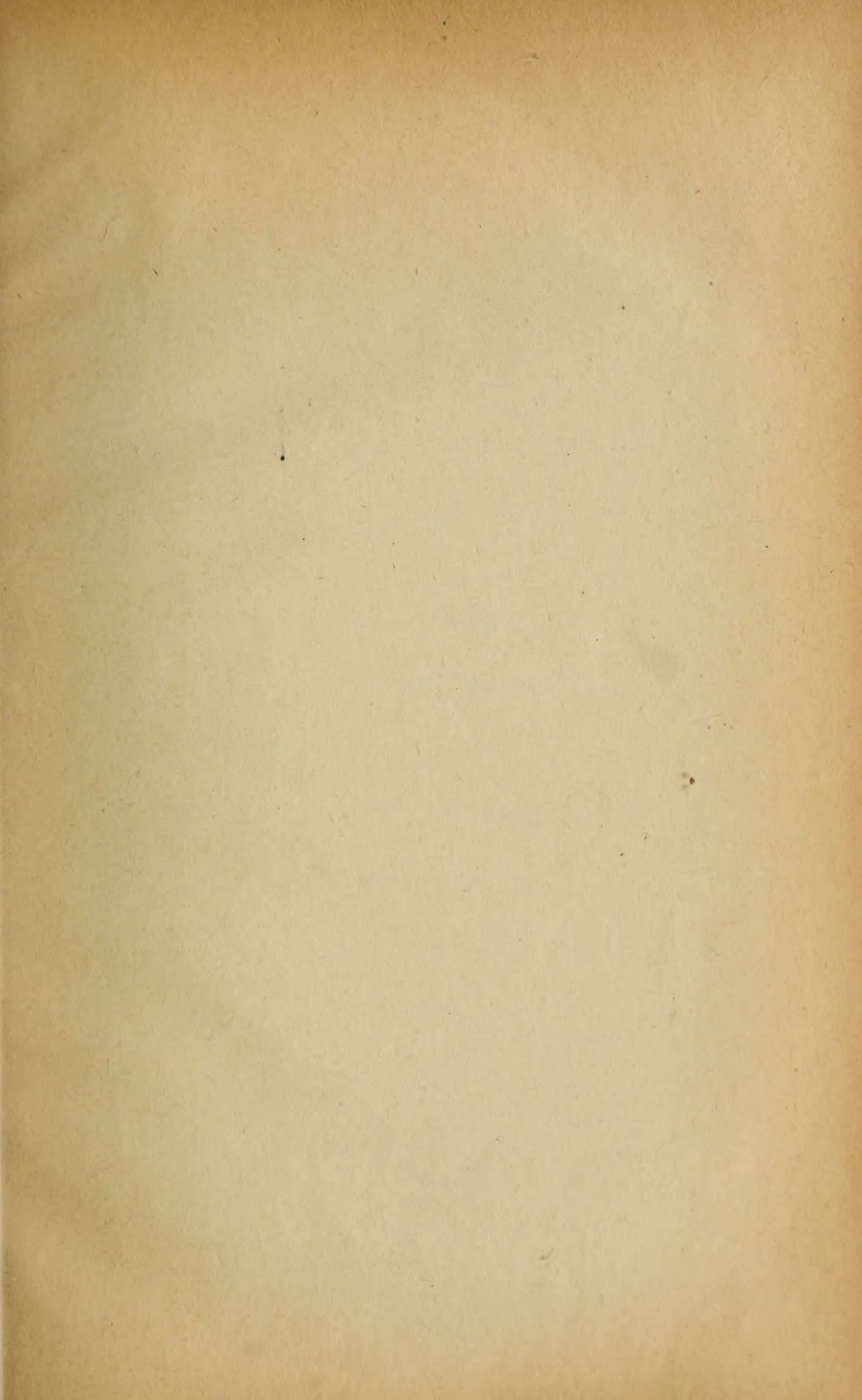


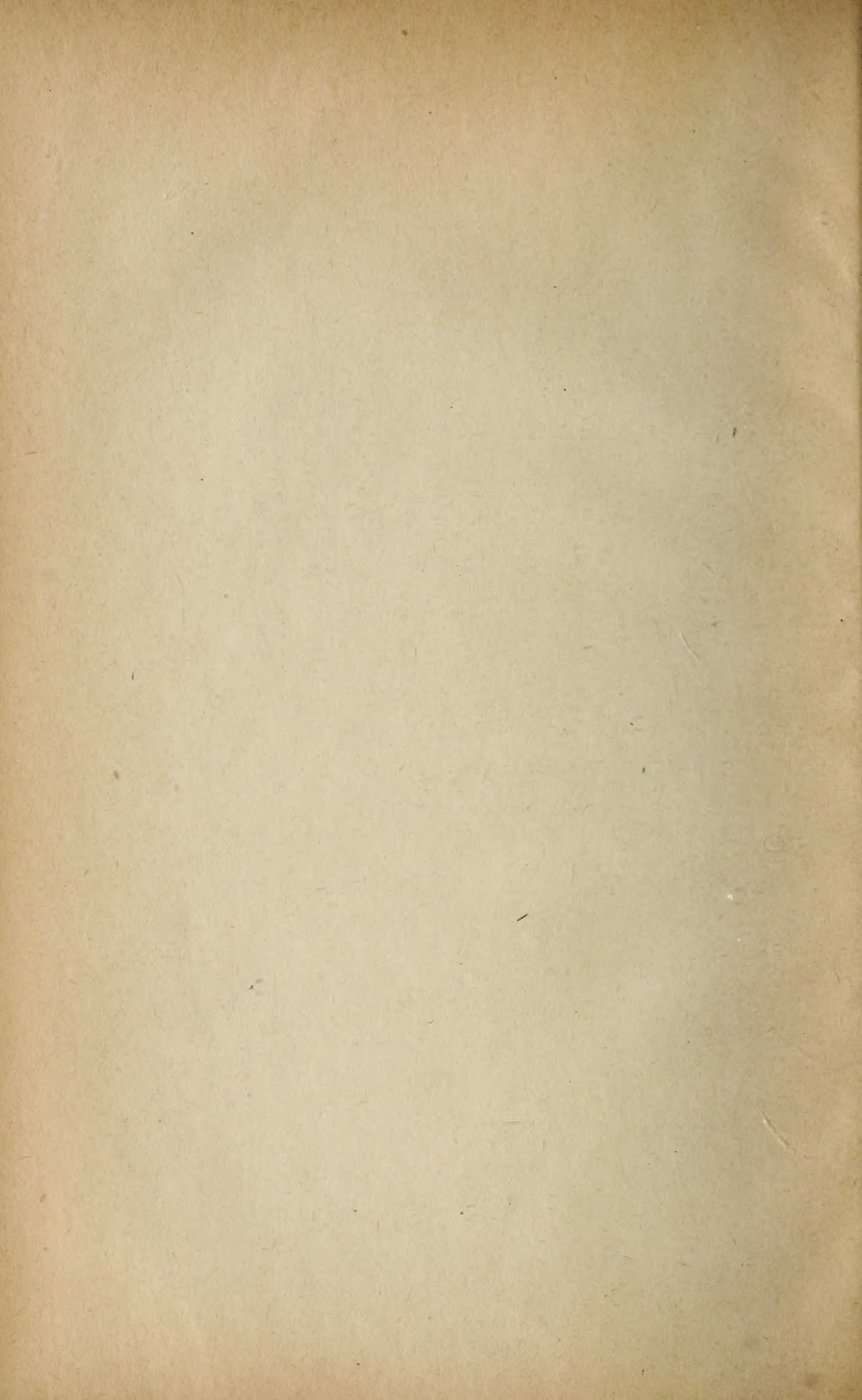












Abaelards Ethik

im

Vergleich zur Ethik seiner Zeit.

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung der Doktorwürde

der hohen philosophischen Fakultät I. Sektion

der kgl. bayer. Ludwig-Maximilians-Universität

vorgelegt von

Josef Schiller.

1906.

Druck von Max Steinebach, München, Baaderstrasse 1 u. 1 a.

Vorbemerkung.

Schon von jeher hat Abälard sowohl wegen der Eigenart seiner Person wie seiner Lehre weit über die Kreise der Gelehrten und Forscher hinaus die Aufmerksamkeit auf sich gelenkt. Seine Person, bald umwoben von anekdotenhaften Erzählungen, hat auch in Zeiten mit wenig historischem Verständnis begeisterte Verehrer gefunden. In neuester Zeit hat die Wissenschaft ihr Augenmerk besonders auf die Schriften und Lehren des von jeher so hoch gefeierten Peripateticus Palatinus gerichtet. Dass diese eigenartig sein müssen, zeigt vor allem schon das entschieden ablehnende Urteil, das sie bereits zu Lebzeiten ihres Autors von den meisten Vertretern der damaligen Scholastik erfuhren. [1]

Dass die Neuerungen der Abälardischen Theologie besonders der Trinitätslehre in der Anschauung des Verfassers von den Universalien wurzeln, ist unbestritten. [2] Man darf daher erwarten, dass ein anderes berühmtes Werk desselben, die Ethica dem gleichen Einfluss unterliege. Die Ethik soll ja, wie Abälard selbst zu erkennen gibt und wie man es im 12. Jahrhundert, der Zeit dieses Meisters, noch kaum ander wusste, [3] ein Glied des theologischen Systems sein, das neben den beiden Hauptlehrstücken vom Glauben und von den Sakramenten das dritte

---

[1] Deutsch. Die Synode zu Sens 1141. Berlin 1880.

[2] Ders. P. Abaelard, ein kritischer Theolog des 12. Jahrh. Leipzig 1883.

[3] Selbst ein Schüler Abaelards, Petrus der Lombarde, reiht die ihm wichtig scheinenden ethischen Probleme sehr gezwungen in die Christologie ein. Manche kleinere Werke in Migne, P. L. 182, die nach ihrem Titel ethische Untersuchungen vermuten lassen, entsprechen durchaus nicht dieser Erwartung und bieten selten mehr

von der Liebe zu behandeln hätte.[4]) Sie ist der Höhepunkt der theologischen Untersuchungen, so dass sie zutreffend nur als divinitas gekennzeichnet werden kann.[5])

Die Einfügung ins theologische System ist aber bei der Ethik eine viel losere als bei der Lehre vom Glauben und den Sakramenten. Die Ethica ist trotz ihrer eben angedeuteten Beziehungen zur Theologia eine selbständige Abhandlung; auch die Bearbeitung des Stoffes weicht nicht unwesentlich von jener der rein theologischen Materien ab. Während in den rein theologischen Werken Abälards, in der Introductio ad theologiam, der Theologia christiana, in der Erklärung des Römerbriefes, die ratio zwar eine sehr bedeutende Rolle spielt, neben diese aber doch mindestens ebenbürtig die Autorität der Schrift und

---

als einige Lebensregeln oder gar nur Anstandslehren. Gelegentliche Bemerkungen bei Hugo v. St. Victor, Petrus Lombardus u. A. über die Ethik sind in ihrer Bedeutung als Zeugen ethisch-wissenschaftlichen Fühlens im 12. Jahrhundert sehr überschätzt worden. Für eine wissenschaftliche Ethik war eben die Zeit noch nicht gekommen. Das bezügliche Werk Abaelards und die Moralis philosophia des Wilhelm v. Conches (in Migne, S. L. als Schrift Hildeberts v. Lavardin aufgeführt. Vergl. hiezu Hauréau, Notices et extraits, Paris 1890. I. 99—108) sind Ausnahmen von der Regel; letztere zu dem mehr eine Citatensammlung nach Gesichtspunkten der Ciceronianischen Ethik, als eine eigene Untersuchung.

[4]) Introductio ad theologiam I p. 5 in Petri Abaelardi opera von Victor Cousin u. C. Jourdin (t. I. Paris 1849; t. II. ib. 1859. Dieser Ausgabe sind die auf Abaelard bezüglichen Citate entnommen.) — Dass die Ethik die Lehre von der christilichen Liebe zu behandeln habe, ergibt sich klar aus der sogenannten Epitome 31 u. 32 (Cousin II 583 ff.) die sich fast in allen Punkten aufs engste an Abaelard anschliesst. Bezüglich dieses Schriftchens sowie ähnlicher drei weiterer Ueberarbeitungen der Abaelardischen Theologia (Introductio) vergl. Denifle, Archiv f. Litteratur u. Kirchengeschichte d. M. A. I. 1885 St. 402.

[5]) Dialog. t. II. 669: Christianus: Nunc profecto, quantum percipio, ad omnium disciplinarum finem et consummationem proficiscimur. Quam quidem vos ethicam, i. e. moralem, nos divinitatem nominare consuevimus. Nos illam videlicet ex eo, ad quod comprehendum tenditur, i. e. Deum nuncupantes, vos ex illis, per quae illuc pervenitur, hoc est moribus bonis, quas virtutes vocastis.

der Väter tritt, hat die Ethica fast durchweg philosophisches Gepräge. Die auf Schrift und Väter gestützte theologische Argumentation erscheint hier als untergeordnete Ergänzung der philosophischen Spekulation. [6])

Steht also schon die Abälardische Theologie teilweise unter dem Einflusse nominalistischer Deutung des Universalienproblems, so ist dies nicht minder zu erwarten von der Ethik, nicht blos weil sie mit der Theologie einigermassen zusammenhängt, sondern besonders weil sie vielmehr als jene dem eigentlichen Gebiet des genannten Problems, der Philosophie nahe steht.

Eine auf etwaige Bestätigung solcher Erwartung abzielende Untersuchung scheint jedoch auf bedeutende Hindernisse zu stossen.

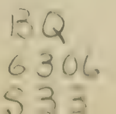
Einmal ist uns die hier vor allem in Betracht kommende Schrift die Ethica seu scito teipsum nur zum Teil vielleicht nur zum kleineren Teil erhalten. [7]) Indes bietet gerade der erhaltene Teil die für die damalige Zeit wichtige und mannigfach behandelte Lehre von der Sünde sehr ausführlich [8]) und birgt viele über den Rahmen der Sündenlehre hinausweisende Bemerkungen allgemein ethischer Natur. Auch können, da die Lehre Abälards im grossen und ganzen einheitlich ist, gelegentliche ethische Erwägungen aus dessen anderen Schriften herangezogen

---

[6]) Ziegler, Gesch. der christl. Ethik, Strassburg 1892. Ders. Abaelards Ethica in Strassburger Abhandlungen zur Philosophie 1884; Luthardt, Gesch. der christl. Ethik I, Leipzig 1888. — Aus dem angeführten Grunde scheint die Ethica oder Scito te ipsum wohl auch Bernard v. Clairveaux verdächtig: ep. 326: Sunt autem, ut audio, adhuc alia ejus (sc. Abaelardi) opuscula quorum nomina sunt: Sic et non; Scito te ipsum, et alia quaedam, de quibus timeo, ne sicut monstruosi sunt nominis, sic etiam sint monstruosi dogmatis.

[7]) Inwieweit die uns erhaltene Ethica unvollendet geblieben, oder was davon verloren ging, kann hier nicht weiter erörtert werden. Vergl. Ziegler, Gesch. d. christl. Ethik 268; u. A. E. 216 ff; auch Bittcher, Ueber die Schriften u. s. w. des Peter Abälard, in Zeitschrift für historische Theologie I. 1870 St. 68 u. 69.

[8]) Ziegler, A. E. 204 nennt ihn deshalb mit Vorzug den christlichen Ethiker.



werden. Besonders ist hier der Dialogus inter Philosophum, Judaeum et Christianum zu berücksichtigen, eine philosophische Arbeit wahrscheinlich aus der früheren Zeit Abälards, die eine vollständige Ethik verspricht und eine Abhandlung über das höchste Gut auch tatsächlich bietet.

Ein weiteres Hindernis besteht darin, dass bis jetzt die Stellung Abälards zur Universalienfrage nicht ins einzelnste bestimmt werden konnte.

Aber es steht ausser allem Zweifel, dass er entschiedener Gegner des damaligen Realismus war. Auch ist jetzt fast allgemein anerkannt, dass er dem Nominalismus sehr nahe stand; gewöhnlich zählt man ihn zur Gruppe der Conceptualisten.[9])

Jedenfalls darf man ihn dem Nominalismus im weiteren Sinne zuweisen.[10]) Welche Richtung er innerhalb desselben vertritt, ist für vorliegenden Versuch ohnehin von geringerer Bedeutung, da feinere Nuancen des Grundproblems in Fragen, die nicht unmittelbar damit zusammenhängen, sondern ihm im allgemeinen ferner liegen, kaum zur Geltung kommen.

Nach einigen Bemerkungen im Dialogus zerfällt nach Abälard die Ethik in zwei Untersuchungen: vom höchsten Gut und von den Mitteln zur Erreichung desselben, also in Güter- und Tugendlehre, oder nach der von Abälard bevorzugten Augustinischen Ausdrucksweise in die Lehre vom höchsten Gute und von dem Wege zu demselben.[11])

---

[9]) Cousin, Ouvrages inédits d'Abélard, Paris 1836 p. 204; 247; 412; Ueberweg-Heinze, Gesch. der Philosophie II St. 191. f; Die relative Ungewissheit über Abälards Stellung zur Universalienfrage würde leichter zu heben sein, wenn das sog. Fragmentum Sangermanense de generibus et speciebus (Cousin, Ouvrages inédits p. 505.) als Abälardisch nachgewiesen werden könnte, was gegenwärtig bestritten wird.

[10]) Wie er denn auch das Schicksal der Nominalisten geteilt hat. cf. St. 48.

[11]) t. II. 669. Christianus: Huius, ut arbitror, disciplinae in hoc tota colligitur summa, ut quo (?) summum bonum sit, et qua illuc via nobis sit perveniendum, aperiat. 677: Ecce ad hoc disputatio nostra perducta est, ut summum hominis bonum, sive ipsum, ut dictum

Es wird sich empfehlen, dieser Einteilung zu folgen, wenn auch Abälard selbst vom zweiten Teil nur die Kehrseite, d. h. die Lehre von der Sünde in dem, was uns noch vorliegt, in Betracht gezogen hat.

Das höchste Gut.

In der Lehre vom höchsten Gute ging das 12. Jahrhundert fast ausschliesslich von der durch Augustin vermittelten Anschauung aus, dass Gut[12]) eine wesentliche Eigenschaft alles Seienden sei, und dass daher nur das Seiende gut sein könne; dass hingegen das Schlechte nichts Seiendes, sondern nur Mangel eines Sein sollenden oder an einem Seienden darstelle. Das höchste Sein (Seiende) ist darum auch das höchste Gut und alles ist insofern gut, als es teil hat am höchsten Sein.[13])

Neben dieser wesentlichen Güte gibt es besonders nach der eingehenden Darstellung Anselms v. Canterbury und Hugos v. St. Victor eine andere Art des Guten, das der Mensch durch freie zweckentsprechende Betätigung erst erreichen soll, das Angenehme (Zuträgliche, commodum) und das Rechte (rectitudo). Der Mensch, so lehren sie, hat in sich zwei Grundtriebe, einen nach dem Glück, (commodum) und einen nach dem Rechten (rectitudo). Das Glück muss er notwendig erstreben, im Streben nach

---

est, finem boni futurae vitae beatitudinem, et qua illuc pervenitur viam, virtutes ponamus. Aehnlich ib. 674. Eine Begriffsbestimmung der Ethik findet sich bei Abälard nicht.

[12]) Der Begriff des Guten wird dabei als selbstverständlich vorausgesetzt und daher nicht weiter bestimmt.

[13]) Augustin. De div. QQ. 34. Omne, quod est, in quantum est, bonum est. Summe enim est illud bonum, cuius participatione sunt bona cetera. ebs. De lib. arb. III. 13 u. A.; Enchir. 11. Quid est autem aliud, quod malum dicitur, nisi privatio boni? u. A. Diesen Gedanken schliessen sich an: Anselm Cant. De casu diab. I; De conceptu virg. III; Monol. M. 158 p. 164 u. 167; Proslog. 18 u. 22; Hugo Victor Institut. M. 176 p. 16 u. 27; Summa sent III. 14 (Universaliter enim cujuslibet boni privatio malum dicitur); Petrus Lomb. Sent. II. 34; und fast alle namhafteren Scholastiker dieser Zeit.

dem Rechten ist er frei. Während aber das Streben nach dem Rechten (auch Gerechtigkeit) bereits selbst das Rechte (Gerechtigkeit) ist, ist das Streben nach Glück noch nicht selbst Glück, vielmehr ist dieses nur dann erreichbar, wenn der Mensch zugleich auch nach dem Rechten strebt, denn das Rechte (Gerechtigkeit) ist ja nach Hugo v. St. Victor nichts anderes als die rechte Art und das rechte Mass im Streben nach Glück. Das höchste Glück aber ist der jenseitige, durch Erkenntnis und Liebe vermittelte Besitz Gottes.

Hat jedoch die menschliche Natur einen Defekt ihrer wesentlichen Güte erlitten, indem der Trieb nach Gerechtigkeit verloren ging oder unwirksam wurde, so kann der Mensch nicht zur Gerechtigkeit, nicht zum Glück und damit auch nicht zu Gott dem Gegenstande seines Glückes gelangen. So ist das Glück bedingt durch die wesentliche Güte des Menschen, die in der ewigen Beseligung gleichsam wieder in ihren Ursprung, in Gott, dem an sich höchsten Gute einmündet.[14])

---

[14]) Hugo Vict. Sent. III. 6. Videndum est, quod Deus in primo homine duos posuit appetitus, videlicet appetitum justi et appetitum commodi; appetitum justi secundum voluntatem, ut in eo homo promereri posset, sive bene retinendo, cum posset deserere, sive male deserendo, cum posset retinere. Appetitum commodi secundum neces sitatem; non enim potest homo non appetere commodum suum et ideo istum cum necessitate posuit Deus in homine, ut in eo remuneraretur . . . . . Et in hoc appetitu commodi mensuram posuit Deus, ut, quae appetenda essent, et q u a n d o e t q u o m o d o homo appeteret. Sed quia ultra modum commodum appetiit, sc. esse sicut dii, justi protinus appetitum deseruit. Et in hoc peccavit, quia justitiam deseruit; non enim ideo peccavit, quia commodum suum appetitit, sed quia illud appetendo justitiam deseruit, quod fuit appetere commodum ultra mensuram. Justitia namque est mensura in appetitu commodi. Der Lohn (commodum) unseres Gerechtigkeitsstrebens ist die ewige Seligkeit. De Sacr. I. 7. 11 ff. Hiezu Sent. II. 1. Et quia non potest ejus beatitudo participari nisi per intellectum, et quanto magis intelligitur, tanto magis habetur, fecit rationalem creaturam, ut intelligeret, intelligendo amaret, amando possideret, possidendo frueretur. Aehnlich Anselm. Cant. De concordia III. 11 . . . Voluntas vero, qua instrumentum illud afficitur duplex est . . .

Auch Abälard unterscheidet anscheinend diese doppelte Art von Gütern, wenn er sich die Aufgabe stellt, zu untersuchen, welches das höchste Gut an sich, und welches den Menschen höchstes Gut sei.[15]) Nach einigen Bemerkungen in seinen theologischen Werken hält er, von dem gleichen metaphysischen Prinzip ausgehend wie die Mehrzahl der damaligen Schulen, Gott für das höchste Gut an sich, weil er das höchste und vollkommendste Versen ist.[16]) Berücksichtigt man aber den Dialogus, wo unser Magister es sich zur besonderen Aufgabe macht, vom höchsten Gute und von dem Begriffe des Guten überhaupt zu handeln, so ergibt sich ein wesentlich anderes Bild. Dort sagt er nämlich: Gut schlechthin ist etwas, wenn es irgend einem Zwecke dienlich ist und anderseits nicht unbedingt oder von Natur aus irgendwelchen Nutzen oder Wert verhindert, was also wenigstens in einer Beziehung zweckdienlich und nützlich, in keiner Beziehung aber aus sich und naturnotwendig schäd-

---

instrumentum volendi duas habet aptitudines, quas voco affectiones, quarum una est ad volendum commodum, altera ad volendum rectitudinem. 13: Intentio . . . Dei fuit, ut justam faceret atque beatam naturam rationalem ad fruendum se; sed neque justa, neque beata esse potuit sine voluntate justitiae et beatitudinis. Voluntas quidem justitiae est ipsa justitia; voluntas vero beatitudinis non est beatitudo. cf. De voluntate. — Hugo stützt sich offensichtlich auf Anselm. Der Ideengang ist bei beiden der gleiche. Die justitia ist das sittlich Gute cf. St. 39.

[15]) Dialog. t. II. 691. Chr. Sed priusquam ad hos summi boni, quos posuisti gradus, veniamus, ad intermissum non dimissum de summo bono vel summo malo conflictum redeamus, ut, quid simpliciter summum bonum vel summum malum dicatur, et an aliud summum bonum sit, quam summum hominis bonum, vel summum malum, quam summum hominis malum, determinetur.

[16]) Theol. III. t. II. 471. Patet divinam substantiam omnino individuam omnino informem (absolut einfach) perseverare, atque ideo eam recte perfectum bonum dici et nulla alia re indigere, sed a seipso habens, non aliunde, quod habet, accipiens. Introd. I. t. II. 13. Tale est ergo Deum Patrem ac Filium et Spiritum Sanctum nos profiteri, ac si ipsum, ut dictum est, summum bonum esse praedicemus, cui tamquam bonorum omnium plenitudini nihil desit

lich ist. Was nicht mit Notwendigkeit in irgendwelcher Weise nützlich oder schädlich ist, muss als indifferent, als gleichgiltig bezeichnet werden. Hieher gehören alle äusseren Betätigungen, die nicht aus sich eine notwendig schädliche oder nützliche Wirkung haben, auch nicht in sittlicher Beziehung, sondern hier erst infolge der inneren „Absicht". Den Substanzen hingegen, d. h. den individuellen Wesen kommt das Prädikat „gut" zu, weil sie nützen und nicht notwendig schaden.[17])

Des Menschen höchstes Gut muss demnach das sein, das ihm den grössten Wert oder Vorteil verleiht, sein grösstes Uebel hingegen jenes, wodurch er den grössten Unwert oder Nachteil erleidet. Das eine ist die höchste Gottesliebe, das andere der höchste Gotteshass; denn dadurch entspricht oder widerspricht der Mensch Gott, dem eigentlich und schlechthin höchsten Gute am meisten. Je mehr er Gott hasst, desto unwerter, schlechter und mithin unglücklicher wird er. Je grösser hingegen seine aus der höchsten Gotteserkenntnis hervorgehende Liebe zu diesem höchsten Gute ist, desto vorzüglicher und wertvoller wird er selbst; desto grösser ist auch seine Glückseligkeit, die ja in nichts anderem als in einer in der vollkommensten Erkenntnis und Liebe Gottes sich vollziehenden Anteilnahme an Gott, im Besitz Gottes besteht. Vom höchsten Gute, von Gott kommt also dem Menschen die vollkommenste Erkenntnis und Liebe zu, die

[17]) Dialog. t. II. p. 710. Bonum simpliciter i. e. bonam rem arbitror, quae cum alicui usui sit apta, nullius commodum vel dignitatem per eam impediri necesse est; indifferens i. e. rem, quae neque bona est neque mala, illam arbitror, per cujus existentiam nec ulla bona deferri, nec impediri necesse est, sicut est fortuita motio digiti, vel quaecumque actiones hujusmodi. Non enim, vel bonae vel malae, nisi secundum intentionis radicem judicantur, sed omnes ex se indifferentes sunt, et si diligenter inspiciamus, nihil ad meritum conferunt, quae nequaquam ex se bonae sunt aut malae, cum ipsae videlicet tam reprobis, quam electis aeque conveniant. ib. p. 714. Sic et quaslibet substantias constat bonas res esse dicendas, quia cum aliquid conferre valeant utilitatis, nihil per eas dignitatis vel commodi necesse et praepediri.

ihm ebensowohl den höchsten Wert, wie die grösste Seligkeit verleihen und darum ist Gott, der unabhängig ist von allem und deshalb nirgendwoher Wert oder Vorteil empfangen kann, also für sich kein Gut ausser sich hat, sondern selbst und allein das höchste und vollkommenste Gut ist, auch des Menschen höchstes Gut.[18])

Hierin ist Abälard mit der vorher angeführten Auffassung des Guten seitens der meisten Scholastiker des 12. Jahrhunderts eins: Gott, das an sich höchste Gut, ist auch des Menschen höchstes Gut. Aber die Betrachtungsweise und der Weg zu diesem Ergebnis ist durchaus verschieden. Jene ersteren, die mit Anselm v. Canterbury auf dem durch Augustin gebotenen realistisch-platonischen

---

[18]) Dialog. t. II. 694. Philos . . . . quid videlicet summum hominis malum censeas appellandum? — Christ. Illud itaque, quod eum deteriorem efficere potest, sicut e contrario summum ejus bonum, per quod eum meliorem effici constat; nämlich: Summum ejus odium, summa dilectio in Deum, per quae videlicet duo ei, qui simpliciter ac proprie summum bonum dicitur, displicere amplius vel placere constat. Quorum profecto utrumque post hanc vitam sequitur . . . . . longe deteriores ibi sunt odiendo, quam hic exstiterunt contemnendo. Sic e contrario, quicumque illa Dei visione fruuntur . . . . tanto tunc meliores efficiuntur, quanto amplius eum diligunt, quem in semetipso verius intuentur, ut videlicet summa illa dilectio, illa summi boni fruitio, quae vera est beatitudo, summum hominis bonum recte sit dicenda. Tanta quippe est illa divinae majestatis gloria, ut nemo eam conspicere queat, qui non in ipsa visione ejus beatus fiat. — Dialog t. II. 697. Christ. Summum . . . hominis bonum id non incongrue dicendum videtur, quod ipsum hominem participatione sui optimum reddit atque dignissimum, atque, ut verius et probabilius loquamur, ipsum Deum, qui solus proprie et absolute summum bonum dicitur, summum etiam hominis bonum esse constituamus. Cuius videlicet illa, quam diximus, visionis suae participatione, qui fruimur, efficimur vere beati. Ex quo ipso quippe, quem in ipso videmus, ad nos illa summa dilectio manat, ideoque rectius ipse, qui ab alio non est, et nos ita beatos efficit, summum hominis est dicendus bonum. Vielfach finden sich in dieser Darlegung bezüglich der näheren Bestimmung des summum hominis bonum Erinnerungen an Augustin (De civ. Dei 19,4; de lib. arb. I. 13; II, 9. 10, 13 u. A.), ohne dass der Gegensatz der Entwicklung zur Augustinischen Anschauungsweise, aufgehoben wird.

Standpunkt stehen, sehen demgemäss in Gott ebenso das höchst vollkommene Wesen, wie das höchste Gut. Von diesem fliesst alle Güte und Vollkommenheit aus, indem alle Wesen irgendwie an seiner Wesenheit und Güte Anteil haben. Gemäss der ihnen zu teil gewordenen Vollkommenheit und Güte können sich die einzelnen vernünftigen Wesen gut verhalten und erreichen so wieder das höchste Gut, mit dem sie in Liebe und Anschauung geeint, und in dem sie selig sind.[19])

Abälard hingegen geht von dem in der Erfahrung gegebenen Dinge, von dem beschränkten und ergänzungsbedürftigen Individuellen, zunächst dem Menschen aus. Was ein solches Wesen vervollkommnet und sein Sein und Wirken stützt und fördert, ist dafür ein Gut. So gelangt er in aufsteigender Reihe zu immer höheren und zuletzt zum höchsten Gute, zu Gott. Dieser ist nicht mehr beschränkt und ergänzungsbedürftig, sondern unabhängig und selbstgenügend und ermöglicht allen Wesen, besonders dem Menschen die höchste Vollkommenheit und die grösste Entfaltung seiner eigentümlichen Natur. Gott ist also das höchste Gut, aber nicht beziehungslos, sondern das höchste Gut für ein anderes, für alle, und damit für den Menschen.

Das ist nun ganz die Betrachtungsweise des Nominalismus, der immer vom Einzelnen, in der Erfahrung Gegebenen ausgeht. Abälard hat wohl nicht bewusst und mit Absicht seinen Nominalismus in die Untersuchung des Dialogus hineingetragen; aber unbewusst liess er sich hiebei unbestritten von seiner nominalistischen Denkweise leiten.

Wenn er in rein theologischen Abhandlungen zuweilen vom höchsten Gute in Ausdrücken redet, die realistisch klingen,[20]) so ist nicht zu übersehen, dass auch diese Augustinisch gefärbten Wendungen nicht schwer im Sinne des Dialogus zu deuten sind und dass er dort nirgends etwas über das Wesen des Guten sagen wollte. Dieses

---

[19]) Anselm Cant. De lib. arb. IIIff.; De concordia III Hugo Vict. Sent. III; De Sacram. I. 7. u. A.

[20]) St. 9.

ist eben ausführlich in einer besonderen Schrift, dem genannten Dialogus dargelegt. Dass aber die hier vorgetragene Gütertheorie wegen ihrer Berührung mit dem Nominalismus bei der bald ausschliesslich dem Realismus zuneigenden Scholastik des 12. Jahrhunderts keinerlei Anklang fand, ist infolge des damaligen schroffen Gegensatzes der beiden Universalienprobleme leicht verständich.

Willensfreiheit und sittliche Motive.

Im höchsten Gut hat Abälard das Ziel des menschlich-sittlichen Handelns gezeigt; von der Tugend, als dem Weg hiezu, sagt er uns wenig, nur das Gegenteil derselben, Laster und Sünde ist in der Ethica ausführlich besprochen. Es mag sich indes empfehlen, vor der Betrachtung dieser einige andere für vorliegenden Versuch nicht ganz unwichtige Punkte ins Auge zu fassen, nämlich die Lehre von der Willensfreiheit, den Motiven und Beweggründen des Wollens und den Normen des sittlichen Lebens.

Die Abälardische, in der Ethica unzählige Male verwendete, aber nirgends näher umschriebene voluntas, ist nicht selten arg missverstanden worden und hat dem Urheber schwere und zumeist ungerechte Vorwürfe eingetragen.[21]) Aber gerade die Ethica lässt in ihrem Zusammenhang keinen Zweifel übrig, dass unter voluntas nur das natürliche Begehren verstanden werden soll, das sich als Trieb, Verlangen u. dgl. äussert.[22]) Diese voluntas kann darum auch vor und gegen die Vernunft bestehen. Das natürliche Ziel dieses Begehrens ist die in Ruhe und Schmerzlosigkeit bestehende Glückseligkeit. Kann das vom Begehren zunächst erstrebte Objekt nicht erreicht werden, sondern stösst das sich regende Wollen (voluntas)

---

[21]) Bittcher, a. a. O. 73; Hayd, Abälard u. seine Lehre, Regensburg 1863 St. 292.

[22]) Eth. III t. II. 609 Concupiscere vel desiderare aliquid non nisi volendo possumus. Für das Verständnis der voluntas ist hauptsächlich Eth. III massgebend.

auf unüberwindliche Hindernisse, so muss der dadurch hervorgerufene Zustand als Leiden bezeichnet werden, weil er sich in Seelenschmerz kund gibt. Ein solches Leiden ist besonders auch dann gegeben, wenn der Mensch aus eigenem Entschluss ein Begehren zurückdrängt, um ein anderes wünschenswertes Gut zu erreichen.[23]) Dieser selbständige Akt nun, wodurch wir einem Begehren zustimmen oder es durch einen gegenteiligen Entschluss hemmen, ist der consensus, die Zustimmung, der Willensentscheid.[24]) Dieser gehört entgegen dem naturhaften Begehren ins Gebiet der Freiheit.

Die Willensfreiheit ist ein in dieser Zeit vielbehandeltes Problem, wie die zahlreichen, noch erhaltenen Schriften hierüber bezeugen. Im ganzen und grossen sind es Augustinische Ideen, die uns hier immer wieder begegnen. Typisch für fast alle hieher fallenden Ausführungen sind jene Anselms v. Canterbury, die dann besonders von Hugo v. St. Victor, weiter bearbeitet und klar gelegt sind. Hiernach besteht die Willensfreiheit darin, dass der Mensch durch nichts ausser sich zum Wollen genötigt werden kann. Das Wollen kommt in jedem Falle nur aus ihm

---

[23]) In der Erklärung zu Rom. 15,3 bemerkt Abälard Exp. in ep. ad Rom. V. t. II 339: Voluntas quippe hominis ea proprie dicitur, quae ex infirmitate vel passibilitate carnis illata eam (carnem) naturaliter quietare appetit, quae nullis affligatur molestiis sed ab omni penitus poena sit immunis . . . . Sicut enim miseriae poenam, sic quietem constat esse — (Der lückenhafte Text will wohl sagen: Wie der Schmerz das Unglück, so bedingt die Schmerzlosigkeit das Glück.) — et sicut, quod beatitudinis vel quietis est, quisque appetit, sic, quod miseriae vel laboris est, refugit. Talis itaque appetitus humana in nobis voluntas dicitur, quam voluntatem quisque oboediendo sequitur — Eth. III. t. II. Non itaque talis, ut ita dicam, voluntas, quae in magno dolore animi constat, dicenda est voluntas, sed potius passio. Et tale est, quia hoc vult propter illud, tamquam si diceretur, quia quod non vult, tolerat propter illud, quod desiderat . . . . Nusquam enim passio voluntas esse potest, nisi ubi contra voluntatem aliquid sit, nec quisquam in eo patitur, ubi suam implet voluntatem et quod fieri eum oblectat.

[24]) Eth. III. t. II. 599. Nec voluntas concubitus, sed voluntatis consensus damnabilis est.

selbst und das genügt um den Menschen für frei zu erklären. Die hiemit behauptete Freiheit ist also die sog. psychologische.[25]) So entschieden diese festgehalten wird, so bestimmt wird in Abrede gestellt, dass der Mensch aus sich auch die sittliche Freiheit habe. Diese kommt ihm nur zu als übernatürliche, göttliche Gabe. Vermöge seiner natürlichen Kräfte kann er das Rechte und Gute nicht tun, er kann es nur wollen im Sinne des effektlosen Wünschens, er kann aber infolge der Verkehrtheit seiner Natur sein Wollen nicht verwirklichen.[26]) Auch die rechte Vernunfteinsicht vermag daran nichts zu ändern, der Wille betätigt sich vielmehr ohne Rücksicht auf sie und unterwirft sie nicht selten seiner Dienstbarkeit.[27]) Es macht sich auf diesem Gebiete allenthalben eine starke Neigung zum Voluntarismus und Indeterminismus geltend.

Dem gegenüber spricht Abälard dem Menschen nicht bloss die psychologische, sondern auch die sittliche Frei-

---

[25]) Anselm, De lib. arb. II; Hugo Vict. Sent. II, 9; De Sacram. 1, 5. c. 21. Anselm und Hugo beschäftigen sich zumeist mit der sittlichen Freiheit, weil ihnen diese als die eigentliche gilt. — Richard Vict. De statu int. hom. I, 13. Libertatis est, quod ad aliquid volendum cogi non potest; 20. Nam bonum posse est vere posse, sicut cogi non posse est vere liberum esse; 23. Illud in libertate habemus, ad quod aliena violentia cogi non possumus. Aehnlich Hugo v. Rouen, Dialog. III M. 192; Bernard v. Clairveaux, De gratia et lib. arb.; Robert. Pull; Sent. I; 31; II, 4; VI, 2; 40; Petrus Lomb. Sent. II, 24—26; Alanus ab Ins. De art. cath. fidei II, 8; Regulae 78 u. 84.

[26]) Anselm Cant. De concordia III, 13; Hugo Vict. Sent. II, 2; III, 8, 9; De Sacram. I, 6, 12; I, 5. u. A. bes. Bernard Clarv. De gratia et lib. arb. VI: Velle itaque inest nobis ex libero arbitrio, non tamen posse quod volumus. Non dico velle bonum aut velle malum, sed tantum velle . . . Itaque liberum arbitrium nos facit volentes gratia benevolos; ebenso ib IV.

[27]) Hugo. Vict. Sent. III, 8. Voluntas tamquam domina ducit secum rationem, ad quodcunque fuerit inclinata . . . Non enim trahitur voluntas a ratione, sed solummodo monstrat ratio, quod appetere debeat voluntas. Ratio vero trahitur a voluntate, etiam in his, quae sunt contra rationem. Ebenso Bernard Cl. De gratia et lib arb II Peter v. Poitiers, Sent. II, 4 u. 22: Voluntas est domina, ratio pedissequa.

heit zu. Der menschliche Wille ist in seiner Betätigung (consensus) frei von äusserem Zwange, wie er nicht an das innere Begehren (voluntas) gebunden ist, sondern darüber herrscht;[28]) er ist ebenso frei dem sittlich Guten und Schlechten gegenüber, da er, ohne dass eine übernatürliche Beihilfe verlangt wird, ebensowohl das Gute wie das Böse wirken kann.[29]) So gross in dieser Richtung die Unabhängigkeit des Willens ist, so sehr steht er anderseits unter dem Zwange der Vernunft.

Nach der Darstellung in der Introductio, wo sich Abälard die Boëthianische Definition zu eigen macht, dass die Wahlfreiheit der freie Urteilsentscheid über unser Wollen sei, entscheidet das Vernunfturteil darüber, was geschehen soll, bezw. ob ein „Wollen" (= voluntas) verwirklicht werden soll. Die äussere Möglichkeit zu wählen (Zwangslosigkeit) gehört nicht mehr zur Willensfreiheit wie die Fähigkeit der Vernunft den Entscheid zu treffen über die verschiedenen Willensrichtungen. Wo letzteres nicht stattfinden kann wie bei den Tieren besteht auch keine Wahlfreiheit, selbst wenn das erste Erfordernis gegeben ist. Infolgedessen wird nicht selten der freie Willensentschluss als Vernunft (ratio) bezeichnet. Abälard ist demnach hier als Vertreter des Intellektualismus und Determinismus anzusehen.[30])

---

[28]) Exp. in ep. ad Rom. II. t. II. 268.

[29]) ib. I. t. II. 193. Et hoc quidem ad liberum hominis arbitrium pertinet, ut in ejus sit potestate agere bene et male. Hiegegen wendet sich offensichtlich Hugo v. Rouen, ein Schüler des Lombarden. Dialog. III. M. 192. p. 1169.

[30]) Expos. in ep. ad Rom. II. t. II. 239. Patet liberum arbitrium nihil aliud esse, quam ipsam animi facultatem deliberandi dijudicandique id, quod velit facere, an scilicet sit faciendum, annon, quod elegerit, sequendum. — Introd. III. t. II. 139 f. Liberum autem arbitrium definientes philosophi dixerunt liberum de voluntate judicium. Arbitrium quippe est ipsa deliberatio sive dijudicatio animi, quo se aliquid facere vel dimittere quilibet proponit. Quae tunc quidem dijudicatio libera est, cum ad hoc quod proposuerit assequendum, nulla vi naturae compellitur, sed aeque in sua potestate habet, tam illud facere, quam dimittere. Ubi ergo ratio animi non est, per quam

Dieser Intellektualismus zeigt sich ebenso da, wo auf einzelne Voraussetzungen des Wollens eingegangen wird. Solche Voraussetzungen affektiver Natur, also Motive im engeren Sinne sind nach Abälard hauptsächlich Furcht, Hoffnung und Liebe. Hierin weicht Abälard noch wenig von der damals üblichen Darstellung ab. Die augenblickliche Lust ist als sittliches Motiv unzulässig. Furcht und Liebe scheinen nach manchen Autoren nahezu gleichberechtigt; nach den meisten ist jedoch die Liebe das Höhere. Diese wird im Anschluss an Gregor d. Gr. fast allgemein und so auch von Abälard aus der Furcht abzuleiten und als deren vollkommenster Grad, als „keusche Furcht" darzustellen gesucht. Ueber die Zahl der Grade und deren sittliche Zulässigkeit sind die Anschauungen geteilt, nur der niederste Grad der Furcht, die sklavische, wird überall als unsittlich erklärt.[31])

Eine Eigentümlichkeit bietet Abälard insofern, als er vielfach auch strengere Forderungen stellt und Liebe und Furcht schroff gegenüberstellt. Letztere ist dann sittlich wertlos und nur erstere hat Berechtigung. Einer vollkommen sittlichen Tat, darf nur die selbstlose Liebe Gottes zu grunde liegen, die nicht auf den eigenen Vorteil sieht. Eine solche Liebe schöpft der Mensch aus der Betrach-

aliud (wahrscheinlich aliquid) deliberari possit et dijudicari, an faciendum sit, vel dimittendum, licet aeque utrumque in nostra sit potestate, liberum nequaquam est arbitrium. Abälard stützt sich auf Boëthius, In Perihermenias, ed. II. l. III. M. 64 p. 492.

ib. 140. Generaliter itaque, atque verissime liberum arbitrium dicitur, cum quilibet, quod ex ratione decrevit, voluntarie ac sine coactione adimplere valebit.

[31]) Abaelard, Introd. I t. II. 13; III ib. 124. — Expos. ep. ad Rom. II t. II 203, 231, 247; III ib. 256; — Theol. I, 2 t. II 361; II ib. 410; IV ib. 557; Dialog t. II 697. — Rob. Pull. Sent. V; Bernard Cl. De praecepto VII; De diligendo Deo I, VII, VIII, XI; — Hugo Vict. De Sacram. II, 13 c. 4 u. 5; I, 6 c. 17; I, 13 c. 6. Richard Vict. De statu int. hom. III, 1—4; Honorius Aug. Inevitabile M. 172 p. 1200; auch Anselm Cant. De casu diaboli 23 u. 24; u. a. Vorbildlich waren hiebei vor allem Augustin Quaest LXXXIII, 36; Enchir 121; Gregor M. Moralia 11, 41; 19,28; 34,21; In Ezech. I. hom. 10; besonders aber Sir. 1, 7, 9; 9, 10; 1 Joan. 4, 18.

tung der Erhabenheit, Liebenswürdigkeit und Güte Gottes, vielmehr entspringt sie von selbst daraus. Hier sind wir also wieder auf die Wichtigkeit des intellektuellen Momentes hingewiesen.[32]) Noch mehr ist dies der Fall bei den Begriffen Gnade und Erlösung die bei Abälard gleichfalls als Motive sittlichen Wollens gelten.

Nach der Erklärung zum Römerbriefe besteht die göttliche Gnade einzig darin, dass Gott dem Menschen das Himmelreich anbietet, d. h. in der christlichen Lehre demselben sein ewiges Ziel zeigt, das er nun mit freier Wahl erstreben oder abweisen kann. Nach einer anderen Stelle ist sogar die eigene Vernunfterkenntnis dem Glauben gleichwertig und hat demnach gleichfalls als Gnade zu gelten.[33])

---

[32]) Theol. II t. II. 410; Introd. III t. II. 120; Expos. in ep ad Rom. I t. II 165; IV ib. 265; Dial. ib. 681; Probl. ib. 272; Serm. 5; 16; 20; t. I 359, 469 u. 496; u. a. vergl. St. 11 Anm. Abäl. beruft sich hiebei wiederholt auf Augustin.

[33]) Expos. in ep. ad Rom. IV t. II 288—294 (zu Rom. 9, 11—24) Sic et Deo nobis quotidie regnum coelorum offerente, alius regni ipsius desiderio accensus in bonis perseverat operibus, alius in sua torpescit ignavia.... Ad desiderium itaque nostrum in Deum accendendum et ad regnum coeleste concupiscendum, quam praevenire gratiam necesse est, nisi ut beatitudo illa, ad quam nos invitat, et via, qua pervenire possimus exponatur atque tradatur? Hanc autem gratiam tam reprobis quam electis pariter impertit utrosque de hoc instruendo aequaliter, ut ex eadem fidei gratia, quam perceperunt, alius ad bona opera incitetur, alius per torporis sui negligentiam inexcusabilis reddatur. Haec itaque fides, quae in isto per dilectionem operatur, in illo imers et segnis atque otiosa vacat, gratia Dei est, quae unumquemque electum praevenit, ut bene velle incipiat, ac rursus bonae voluntatis exordium subsequitur, ut voluntas ipsa perseveret; nec necesse est, ut per singula, quae quotidie nova succedunt opera, aliam Deus gratiam praeter ipsam fidem exponat, qua videlicet credimus pro hoc, quod facimus, tantum nobis praemium adepturos. Theolog. I, 5. t. II 390 f. Caritas Dei, quam Spiritum sanctum dicimus, cordibus humanis per f i d e i s i v e r a t i o n i s donum primitus infusa quaedam vivificat ad bonorum operum fructum nos promovendo, ut vitam assequamur aeternam, et in quibusdam Spiritus vacare dicitur pravitatis eorum duritia repugnante. Vergl. Introd. I t. II 49 ff; II ib. 110—113. Solche Lehren riechen freilich nach Pelagius, (Bernard Cl. ep. 330 ff.), wie überhaupt hier Ab. nicht dem Realisten Augustin, sondern dessen Gegnern Pelagius u. Julian von Eklanum folgt.

Aehnlich ist die Erlösung zu verstehen. Sie ist eigentlich nur ein wirksames Beispiel, das uns zur vollkommenen Gottesliebe und hieraus zur getreuen Pflichterfüllung entflammen soll.[34])

Somit sind das Angebot der Gnade, d. h. des Himmelreiches, die Kunde und Kenntnis der Liebe und des Beispiels Christi, die er uns durch Leben, Lehren und Leiden bewiesen, und was der Mensch etwa sonst noch von Gottes Grösse und Güte erfahren kann, die Beweggründe die uns zur Liebe Gottes und zum sittlichen Leben veranlassen.

Ein durchgreifender Gegensatz Abälards zur Scholastik des 12. Jahrhunderts tritt demnach auch an der Lehre von der Willensfreiheit zutage, aber derselbe lässt sich in diesem Falle nicht überall bestimmt auf jenen zwischen Nominalismus und Realismus zurückzuführen, wenn auch nicht übersehen werden soll, dass der Determinismus auch später mit dem Empirismus, dem nahen Verwandten des Nominalismus, häufig Hand in Hand gegangen ist und der aus diesen Ideenkreisen naturgemäss entspringende Individualismus nicht selten eine Anspannung der sittlichen Forderung, wie bei Abälard die Forderung vollkommener Gottesliebe mit sich bringt.

---

[34]) Expos. in ep. ad Rom. II t. II 207. Nobis autem videtur, quod in hoc justificati sumus in sanguine Christi et Deo reconciliati, quod per hanc singularem gratiam nobis exhibitam, quod filius suus nostram suscepit naturam et in ipso nos tam verbo quam exemplo instituendo usque ad mortem perstitit, nos sibi amplius per amorem astrinxit, ut tanto divinae gratiae accensi beneficio nihil jam tolerare propter ipsum vera reformidet caritas.... Redemptio itaque nostra est illa summa in nobis per passionem Christi dilectio, quae nos non solum a servitute peccati liberat, sed veram nobis filiorum Dei libertatem acquirit, ut amore ejus potius quam timore cuncta impleamus, qui nobis tantam exhibuit gratiam, qua major inveniri non potest. Ad hanc itaque veram caritatis libertatem in hominibus propagandam se venisse testatur. Gegenüber anderen orthodox klingenden, aber doch mehrdeutigen Stellen ist in dem Angeführten ohne Zweifel die eigentliche Anschauung Abälards von Gnade und Erlösung enthalten.

In der Lehre von der Gnade und Erlösung lässt sich jedoch das intellektualistische und mehr noch das individualistische Moment nicht verkennen. Theologie und Philosophie des allmählich vom Realismus beherrschten 12. Jahrhunderts hielt ebensosehr an der kirchlichen Lehre wie an den Ideen Augustins fest und bekämpfte oder verwarf darum die Gedanken Abälards.[35]) Dieser hingegen glaubte in nominalistischer Denkweise im Menschen ethische Werte nur soweit anerkennen zu sollen, als sie in jedem einzelnen Individuun zur Erscheinung kommen. Da Gnade und Erlösung im Einzelnen nicht der Wahrnehmung unterliegen, so negierte er sie im Sinne des kirchlichen Lehrbegriffes und suchte diesem durch intellektualistische Deutung zu genügen, die ihm mehr der Erfahrung zu entsprechen schien.

Die sittlichen Normen.

Viel deutlicher tritt der Intellektualismus und Subjektivismus (Individualismus) Abälards hervor in der Lehre von den sittlichen Normen. Von jeher ist daher diese im Verein mit jener von der Sünde für die Charakteristik der Abälardischen Doktrin ausschlaggebend gewesen.

Abälard anerkennt zwar eine höchste objektive Norm und erklärt als solche den Willen Gottes.[36]) Hiebei ist

---

[35]) vergl. St. 18 Anm. 33 [und St. 19 Anm. 1].

Selbst die Sentenziarier der Abälardischen Schule (s. S. 4) schwächen des Meisters Pelagianismus schon bedeutend ab. Denifle a. a. O. 429 und 465.

Hinsichtlich der Erlösungstheorie finden sich ähnliche Sätze wie Ab. sie hat im Anschluss an Augustin, De doctr. christ. I, 11, 13 u. De vera relig. 16, auch bei Anselm Cant. Cur Deus homo II, 20; Hugo Vict. In ep. ad Cor. 90; Petrus Lomb. Sent. III, 18 u. 20, ohne dass hiemit das Wesen der Erlösung ausgedrückt sein soll; auch Denifle a. a. O. 249.

[36]) Expos. in ep. ad Rom. II t. II 241. Non enim aliter bonum a malo discernere possumus, nisi quod ejus est consentaneum voluntati et in placito ejus consistit. Unde et ea, quae per se videntur pessima et ideo culpanda, cum jussione fiunt dominica, nullus culpare praesumit.... Adeo autem boni vel mali discretio in divinae voluntatis

er eins mit der gesamten Scholastik des 12. Jahrhunderts. Während aber diese im Anschluss an Augustin zum grösseren Teil im göttlichen Willen das absolut höchste Mass aller Sittlichkeit sieht,[37]) lässt Abälard mit einem anderen Teil diesen göttlichen Willen bestimmt sein durch die göttliche Vernunft, sodass Gott nichts tun und befehlen kann, was nicht aus seiner Weisheit hervorgeht oder ihr entspricht.[38]) Auch von der ersteren Richtung wird jede Willkür Gottes in der Bestimmung des Sittengesetzes abgelehnt oder wenigstens nicht behauptet, nach der letzteren scheint jedoch das Sittengesetz fester gegründet und der menschlichen Erkenntnis zugänglicher zu sein.

Es wiederholt sich hier auf Gott übertragen, was sich schon bei der Willensfreiheit gezeigt hatte, der Gegensatz zwischen Voluntarismus und Intellektualismus.

Als Ausdruck des göttlichen Willens muss das Gesetz angesehen werden. Das Augenmerk unserer Periode ist weniger auf die genaue Definition dieses Begriffes als auf eine entsprechende Einteilung seines Umfanges gerichtet. Davon ist nur bemerkenswert jene in natürliches und positives Gesetz. Abälard bevorzugt gewöhnlich die Dreiteilung: natürliches, jüdisches oder altes und christliches Gesetz.[39]) Das jüdische Gesetz steht auf der un-

---

dispensatione consistit . . . . ut ad ejus jussionem vel prohibitionem eadem fieri alio tempore bonum sit, alio malum, cum pro temporum diversitate antiqui et novi contrariae penitus nonnullae videantur observantiae . . . Constat itaque, ut diximus, totam boni vel mali discretionem in divinae dispensationis placito consistere, quae optime cuncta nobis ignorantibus disponit, nec quicquam bene fieri dicendum est aut male, nisi quod ejus optimae voluntati consentaneum est aut diversum.

[37]) Hiezu Petrus Lomb. Sent. I. 42, 44; Petrus Pict. Sent. I, 8 gegen Ab. — Hugo Vict. Sent. I, 13 Et quia voluntas Dei prima causa est omnium, cum dicitur, hoc ideo est, quia Deus voluit, non est quaerendum, quare voluit. — Primae enim causae nulla est causa.

[38]) Anselm Cant. Cur Deus homo XII; Abaelard. Dialog. t. II, 713 u. 715; Theol. V ib. 560 u. 563; Introd. III ib. 124. Patet itaque, quidquid Deus faciat ac dimittat, justam ac rationabilem causam subesse, ut sola faciat ac dimittat, quae fieri vel dimitti apporteat atque ipsum deceat.

[39]) Passim.

tersten Wertstufe. Neben wenigen Worten des Lobes lässt sich überall eine grosse Abneigung gegen dasselbe nachweisen, weil es ganz gegen Abälards sittliches Empfinden die Gesinnung und die Liebe gegenüber den äusserlichen Werken vernachlässige und darum örtlich und zeitlich nur eine beschränkte Geltung beanspruchen könne.[40]) Verwandt sind hingegen das natürliche und das christliche Gesetz.

Das natürliche Gesetz, die Lex naturalis hat bei Abälard eine sehr weite Bedeutung. Er versteht darunter die vernünftige Anlage des Menschen, vermöge welcher derselbe von den sichtbaren Dingen auf das Unsichtbare, von der geschaffenen Welt auf den Schöpfer schliessen kann.[41]) Dieses natürliche Gesetz ist ebenso auch eigentliches Sittengesetz, nach dem wir Gut und Bös irgendwie unterscheiden sollen.[42])

---

[40]) Theolog. II t. II, 409, 414 (mit Berufung auf Aug. De civ. Dei, Enchir, Hieronymus, Isidor Hisp u. a.); Expos. in ep. ad Rom. I t. II 169; Lex vetus . . . ad perfectionem nihil adduxit (Hebr. 7, 18) und öfter.

[41]) Introd. III t. II 115. Facile enim erat, ut omnium optimus conditor atque dispensator Deus per ea, quae tam mirabiliter et facit et ordinat, ex ipsis suis, quantus sit, operibus indicaret, quia et per qualitatem operum, quae videntur, absentis artificis industriam dijudicamus. Hoc quidem modo et ipse perhibet Apostolus Deum sui notitiam reprobis quoque contulisse juxta quod ad Romanos scribens inexcusabilem omnem hominem esse convincit et de contemptu sui conditoris esse arguendum, cum ejus notitiam lex ipsa naturalis, quae in ratione consistit, etiam sine scripto ex ipsa operum ejus exhibitione omnibus afferat. —

Expos. in ep. ad Rom. I ib. 171 ff. Die Heiden können sich nicht mit der Unkenntnis des Gesetzes entschuldigen. Quam quidem excusationem manifeste retundit etiam sine scripto a gentibus per naturalem legem Dominum antea notum fuisse ipso eis de seipso per r a t i o n e m, quam dederat, hoc est l e g e m n a t u r a l e m ac per visibilia sua opera notitiam conferente.

[42]) ib. p. 183 u. 184; II p. 234 . . . cum lex nondum scripta esset, sed tantum naturalis, per quam boni vel mali discretionem nonnullam habebant, ex qua cognoscere peccatum possent. cf. Theol. II t. II 407—409.

Das christliche Gesetz ist für Abälard nicht wesentlich verschieden vom natürlichen Sittengesetze, vielmehr ist dasselbe nur eine Vollendung des letzteren; beide haben die Grundzüge gemeinsam: die Forderung der Innerlichkeit, das Motiv und Gebot der Gottes- und Nächstenliebe, auch die Allgemeingiltigkeit, insofern das natürliche Gesetz wenigstens vor Christus für alle Menschen verbindlich war.[43]) Auch die Fundamentalsätze der Nächstenliebe lauten im natürlichen Gesetze wie im christlichen: „Alles was ihr wollt, dass euch die Menschen tun, das sollt ihr ihnen auch tun“ und „Was du nicht willst, das man dir tue, das tu auch einem andern nicht.“[44])

Mit solchen Anschauungen stand, wie zu erwarten ist, Abälard allein. Schon der Begriff lex naturalis wurde zum Teil, so bei Hugo v. St. Victor anders erklärt. Naturgesetz, hier Praeceptum naturale genannt, ist die dem Menschen gegebene Kenntnis alles dessen, was seiner Natur nützlich oder schädlich ist. Dieses Gesetz liegt als Naturanlage ausserhalb jeder Sittlichkeit, die erst ermöglicht wird durch das von Gott gegebene positive Gesetz.[45]) Indes kommt bei Hugo auch zuweilen eine andere, mehr Abälard sich annähernde Deutung des natürlichen Gesetzes vor.[46])

[43]) Dialog. t. II 671. Christ. Adjunge et quod patet et legem naturalem suscitatam esse (durch das christliche Gesetz) et perfectam morum disciplinam, qua vos, ut dicitur, sola nitimini; ferner Expos. in ep. ad Rom. II t. II 202; Theol. II ib. 409 ff.

[44]) Expos. in ep. ad Rom. I t. II 183. Verba autem legis naturalis illa sunt, quae Dei et proximi caritatem commendant; nach I. Tim. 1, 5; Rom. 13, 8, 10; cbs. ib. 191; V p. 324.

[45]) De Sacr. leg. nat. M. 176 p. 23. Praeceptum naturae continet praeceptionem prohibitionem, concessionem. Praeceptio naturalis fuit discretio, per quam ei inspiratum est, quae essent naturae suae necessaria; prohibitio naturalis fuit discretio, per quam naturaliter ei insinuatum est, quae essent noxia; concessio discretio fuit eorum, quae erant media, i. e. quibus uti et non uti sine incommodo posset. Aehnlich De Sacram. I, 6 c. 6 u. 7; ib. c. 8 u. 22.

[46]) Sent. IV, 2 u. 3 u. a.

Besonders aber hielt die zeitgenössische Theologie in allen Punkten an der Einheit der göttlichen Offenbarung und somit auch an der Gleichwertigkeit des jüdischen und christlichen Sittengesetzes fest und lehnte die Annäherung zwischen Heidentum und Christentum, wie sie die von Abälard beliebte Nebeneinanderstellung des christlichen und natürlichen Sittengesetzes in sich barg, entschieden ab.

Mehr noch verschärfen sich die Gegensätze, wenn man die höchste Norm des göttlichen Willens in ihrer praktischen Beziehung zu den menschlichen Handlungen näher betrachtet, die darnach gewertet werden sollen.

Bei den Vertretern des Realismus macht sich unverkennbar die Tendenz geltend, nur das Objektive zu berücksichtigen. Der normierende göttliche Wille ist demnach das aller subjektiven menschlichen Willkür entrückte allgemeine Gesetz und der unmittelbare Massstab des sittlichen Tuns. Etwas ist gut, wenn es dieser Norm entspricht; was ihr nicht entspricht ist schlecht. Das Meinen des Menschen hat keine entscheidende Kraft über Gut und Bös. Mag der Mensch etwas für gut halten, es bleibt doch schlecht, wenn es dem göttlichen Willen entgegen ist. Darum müssen bestimmte Werke als an und für sich schlecht gelten. Ein Irrtum über ihre sittliche Qualität ist selbst schlecht, weil auch er im Widerspruch steht mit dem Willen Gottes. Er kann darum ein unrechtes Handeln nicht entschuldigen.[47])

An dieser Strenge wird freilich nicht immer festgehalten. Die an sich guten und bösen Werke umfassen häufig nur die wichtigsten sittlichen Handlungen, während in minder wichtigen Dingen die sittliche Qualität durch die persönliche Anschauung des Einzelnen, durch das Gewissen bestimmt wird. Auch der hin und wider

---

[47]) Bernard Cl. De praecepto 11, 14; Hugo Vict. In ep. ad Rom. 54 (M. 175 p. 448); Richard Vict. De statu int. hom. I, 8; Petrus Lomb. Sent. II, 38, 40, 42; III, 20. Petrus Pict. Sent. II, 16. Vergl St. 31.

ausgesprochene Gedanke weist auf den Einfluss des Gewissens hin, dass ein Irrtum über den ethischen Wert einer Handlung, falls derselbe nur nicht vom Menschen selbst verschuldet ist, ihn vor Schuld und Strafe bewahrt. Doch hat diese Annahme nur beschränkt praktische Bedeutung, weil ausserhalb des Christentums jeder Irrtum in sittlichen und religiösen Dingen als schuldbar gilt.[48])

Zeigt sich auch aus diesen Beobachtungen, dass das subjektive Moment des Gewissens neben dem objektiven des göttlichen Willens bei der Frage nach der sittlichen Norm zur Geltung zu kommen suchte, so verlieren doch solche Aeusserungen vor der allenthalben und in allen Formen gebotenen prinzipiellen Lehre von der einzigen und unmittelbaren Norm des göttlichen Willens sehr an Bedeutung

Auf nominalistischer Seite, die in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts auf diesem Gebiete von Abälard fast allein, aber hinreichend vertreten war, behauptet der Subjektivismus[49]) die Herrschaft. Der göttliche Wille ist nur m i t t e l b a r e höchste Norm, vermittelt durch die menschliche Vernunft. Was der M e n s c h als göttlichen Willen erkennt und wie er es erkennt ist für ihn und alle Menschen der letzte und einzige Massstab für die Wertung seiner sittlichen Handlungen.[50]) Das Sittengesetz wird sich demnach bei verschiedenen Menschen verschieden darstellen, je nachdem die Erkenntnis verschieden ist. Der Mensch irrt und hält für schlecht, was nach der objektiven Norm gut ist und für gut, was schlecht ist. Hier kann und darf er nur seiner eigenen Ueberzeugung folgen und tut recht daran. Diese Ueberzeugung, dass man bei einer Tat nur das Rechte und Gute (oder auch das Böse)

---

[48]) Bernard Cl. De praecepto 14; Petrus Lomb. Sent. II, 40. Hier hielt man sich ebenso wie bei der Behauptung, dass Gottes Wille unmittelbare Norm sei an Augustin (Enchir. 18, 101 u. a.), wie an Gregor d. Gr. (Moralia 29, 9; In Ezech. I, 7 in vers 18).

[49]) Subjektivismus aber nicht im Sinne von Willkür.

[50]) Introd. III t. II 115; Expos. in ep. ad Rom I, ib. 171 ff. u. unten St. 26.

verfolge, drückt Abälard mit den Worten animus und intentio aus, die man gewöhnlich mit Gesinnung wiedergegeben hat. Ihr Inhalt findet sich in dem Worte Gewissen am treffendsten wieder. Animus und intentio sind die beiden Angelpunkte der Abälardischen Ethik, wovon schon ihr ungemein häufiger Gebrauch zeugt. Sie, d. h. das Gewissen ist allein bestimmend für die Sittlichkeit. Wir handeln recht, wenn wir dem Gewissen folgen, schlecht, wenn wir ihm abweichen. Es gibt praktisch keinen anderen Massstab, die Sittlichkeit einer Tat zu beurteilen. Darum ist es Pflicht, allezeit dem Gewissensausspruch gemäss zu handeln, auch wenn er noch so irrig ist.[51]) Einen Unterschied zwischen schuldbaren und schuldlosem Irrtum kennt Aläbard nicht, während neben ihm ein solcher nicht selten festgehalten wurde,[52]) so dass bei ihm ein irriger Gewissensausspruch auch dann verbindlich zu sein scheint, wenn der Mensch diesen Irrtum selbst verschuldet hat. Ja, er verlangt sogar, dass man gegen den ausdrücklichen göttlichen Befehl der eigenen persönlichen Ueberzeugung folge, weil ja Gott oft nur zum Schein gebietet und gar nicht will, dass solche Befehle vollzogen werden.[53])

---

[51]) Expos. in ep. ad Rom. I t. II 170. Et hoc quidem est examen verae justitiae ubi cuncta, quae fiunt, secundum intentionem pensantur magis, quam secundum operum qualitatem; quae quidem opera Judaei magis quam intentionem attendebant, cum nunc Christiani naturali justitia suscitata non tam attendunt, quae fiunt, quam quo animo fiant. — ib. V t. II 334. Sed ei, qui existimat, aliquem cibum esse immundum, i. e. animam suam inde pollui, illi immundus est, qui contra conscientiam suam illum commedendo peccat... ib. 336. Quidquid contra hoc, quod creditur, fit, sive in esu, sive in aliis peccatum est. Deus enim, qui cordis inspector est, non tam quae fiunt, quam quo a n i m o fiant, attendit. — Eth. III ib. 604. Non enim, quae fiunt, sed quo animo fiant, pensat Deus, nec in opere sed in intentione meritum operantis vel laus consistit u. a.

[52]) Robert Pull. Sent. VI, 5 u. 13; Petr. Lomb. Sent. II, 22; III, 38.

[53]) Eth. III t. II 605. Quis denique nesciat, nonnunquam ea, quae Deus prohibet fieri, recte geri vel esse facienda, sicut e contrario nonnulla quandoque praecipi, quae tamen minime fieri convenit. So hatte

Damit wird praktisch der göttliche Wille als Sittennorm bedeutungslos und der schrankenlose Subjektivismus erklärt.

Eine Folge dieses Subjektivismus ist Abälards Lehre vom „Werk“ (opus). So wichtig hienach das Gewissen für die Sittlichkeit ist, so bedeutungslos ist dafür das Werk. Dieses hat überhaupt keine sittliche Qualität; es ist indifferent, also weder gut noch böse, und erhält sittlichen Wert erst vom Gewissen.[54]) Das zu erhärten erscheint Abälard als eine der wichtigsten Aufgaben und es ist, als sollte sich die Ethica nur mit der Entwicklung dieser beiden Begriffe beschäftigen.

Dass hiemit die Innerlichkeit gegenüber einer allzu äusserlichen Sittlichkeit, die Wichtigkeit der inneren Gesinnung gegenüber einer mechanischen Leistung bestimmter als gut geltender Werke zur Geltung gebracht werden sollte, ist zuzugeben.[55]) Aber Abälard will doch mehr. Eine solche „Werkheiligkeit“ wie sie die überhäufige und

---

Jusus den Kranken verboten, ihre Heilung weiter zu erzählen, sie aber taten das Gegenteil, weil sie wussten, dass er das Verbot gar nicht beachtet wissen wollte, das er nur aus Demut und als Beispiel gegeben hatte. Et sicut ibi excusat eum intentio, ita et hic eos, qui praeceptum opere non impleverunt. Sciebant quippe, non ob hoc eum praecepisse, ut teneretur, sed ut praedictum exemplum praeponeretur.... Sic enim intentio jubentis excusat eum, qui praecipit fieri, quod tamen minime convenit fieri, ita et eum, cui fit praeceptio, excusat caritatis intentio. Wenn Abälard auch erkennen lässt, dass das Gewissen in seinem Urteil irgendwie gebunden ist, also nicht willkürlich verfahren kann, so bleibt doch unentschieden, wonach ein solches Gewissensurteil gebildet wird.

[54]) Expos. in ep. ad Rom. I t. II 179.... Cum opera indifferentia in se scilicet, nec bona nec mala sive remuneratone digna videntur, nisi secundum intentionis radicem, quae est arbor bonum vel malum proferens fructum. — Eth. VII t. II 611. Opera quippe, ut praediximus, aeque reprobis et electis communia sunt omniaque in se indifferentia, nec nisi pro intentione agentis bona vel mala dicenda sunt. Aehnlich Eth. III, V, VI u. a. Vergl. Ziegler, Abälards Ethica 206.

[55]) Darin hat man sonst allgemein die Bedeutung Abälards als Ethiker gefunden.

scharfe Polemik Abälards gegen das Werk voraussetzt, bestand damals nirgends, vielmehr wurde oft von den berufenen Männern die Notwendigkeit einer entsprechenden inneren Gesinnung zum guten Werke anerkannt, ja sogar in Abälardscher Redeweise gesagt, dass das Werk allein keine Sittlichkeit habe.[56]) Es muss demnach ein anderer Grund gesucht werden, um Abälards Gebahren verständlich zu finden. Dieser Grund ist sein Subjektivismus. Was Abälard bekämpfte, war die Annahme, dass einer Handlung als solcher sittlicher Wert zukomme, dass es also unabhängig vom menschlichen Gewissen an sich gute und böse Werke gebe. Gerade das Gegenteil sagt er, sei wahr: Es gibt keinen sittlichen Wert, der nicht vom Gewissen ausgeht; die Werke sind an sich indifferent, weder gut noch bös.

Das Bestreben, dem „Werk" alle Sittlichkeit abzusprechen bedingt zwar manchmal den Anschein, als ob Abälard wirklich nur die wertvolle innere Gesinnung dem äusserlichen mechanischen Werk entgegensetzen wollte; dem genauer Zusehenden aber lässt er keinen Zweifel darüber, dass seine Polemik den objektiv, d. h. an sich guten und schlechten Werken gilt, wie ja auch seine Gegner, selbst wenn sie das äusserlich-mechanische Werk nicht hinreichend zur vollen Sittlichkeit erachten, doch daran festhalten, dass bestimmte Werke an sich gut oder böse sind ohne dass diese Güte und Bosheit von dem Gewissen abhängt.

Abälard fühlte wohl, dass hier seine offensichtlich dem Nominalismus entsprungenen Ideen sein ethischer Subjektivismus sich erproben müsse. Dieser Subjektivismus wollte

---

[56]) Bernard Cl. De morib. et off epp. (ep. 62, M. 182, p. 824) VI Quid magnum feci, solos cohibere artus, actus corrigere? Hugo Vict. Sent. III. 15; Richard Vict. De statu int. hom. I, 7; — Petrus Pict. Sent. II. 16. auch Anselm Cant. De conceptu virg. IV. Bei Hugo v. Rouen ist es möglich, dass er in diesem Punkt ganz Abälardisch dachte: Dial. III. M. 192 p. 1171. Sed summus arbiter longe aliter judicat, qui magis corda pensat quam opera. Massgebend waren hier Kirchenväter wie Augustin, Gregor d. Gr.

ja nichts anderes als die Tendenz des Nominalismus in allen seinen Formen, das einzelne empirische Ding, das Individuum als das allein Wirkliche und Wertvolle darzustellen auch in der Ethik für alleingiltig zu erklären, womit sich sofort die dargelegten Abälardischen Gedanken ergeben. Mit dem gleichen Eifer musste darum Abälard seinen Nominalismus wie seinen ethischen Subjektivismus verteidigen. So stellen sich die Gegensätze scharf gegenüber: Auf Seite des nahezu überall herrschenden Realismus ein deutlicher, wenn auch zuweilen etwas abgeschwächter Objektivismus der immer zuerst das Allgemeingiltige in der Ethik für wert und wirklich hält; auf Seite Abälards und einiger weniger Anhänger[57]) ein bis zur Uebertreibung konsequenter Subjektivismus, der es als Hauptaufgabe ansieht, alles objektiv Giltige in der Sittlichkeit zu negieren.

Gut und Bös. — Die Sünde.

Der wichtigste Teil aller ethischen Untersuchungen war für das 12. Jahrhundert, weil praktisch von grösster Bedeutung, die Lehre von dem sittlich Guten und Bösen, insbesondere von der Sünde. Sie stellt sich im allgemeinen dar als das Resultat der Theorien über das Gute überhaupt, speziell das höchste Gut und die sittlichen Normen, jedoch so, dass bei den Realisten die Beziehung zu den Ausführungen über das Gute überhaupt, bei Abälard jene zu den Ausführungen über die höchsten Normen deutlicher hervortritt. Dem entsprechend begegnen uns hier auch wieder die bereits verzeichneten Gegensätze zwischen Objektivismus und Subjektivismus als den Ausläufern des Realismus und Nominalismus.

Nach den Realisten, die in diesem Falle unter dem Vorgange Anselms v. Canterbury durchweg Augustin folgen, ist die Sünde im Verhältnis zur Norm betrachtet

---

[57]) Eigentlich nur die Sentenziarier seiner Schule. Bei Peter von Portiers ist solche Anhängerschaft trotz mancher Abälardischer Wendungen zweifelhaft.

das in einem Vernunftswesen, zuvörderst also im Menschen dem göttlichen Willen Widersprechende, sei es nun ein Denken, Wollen oder Tun, ein Akt oder ein Zustand oder eine Anlage.[58])

Da Gott die Sünde als das sittlich Böse nicht bewirken kann, so muss diese ihren Grund im menschlichen Willen, und da dieser frei ist, in der menschlichen Freiheit haben. Dabei ist der Mensch als Gattungswesen verstanden. Was der Mensch (als Gattung) gewollt oder getan hat, kann besonders als sündiger Zustand und in den Folgen der einmal geschehenen Sünde allen Individuen der Gattung Mensch zukommen.[59])

Dem Wesen nach gehört die Sünde zu den Uebeln (mala). Da alles wirklich Seiende mit Notwendigkeit gut ist, so kann das Schlechte (Uebel) nichts Wirkliches sein; es ist vielmehr ein Defekt, ein Mangel eines Seienden oder am Seienden. Die Sünde ist demnach als das Uebel in der Seele ein Nichtseiendes, nichts, d. h. ein Mangel, die Abwesenheit eines Seinsollenden. Dieses Seinsollende wird als die Gerechtigkeit bezeichnet; folglich ist die Sünde die Ungerechtigkeit (injustitia).[60])

---

[58]) Anselm Cant. De concordia III, 7; 10. Cur Deus homo 11; 24. Robert. Pull. Sent. V, 33; Bernard Clarv. De praecepto XI; In coena Dni, M. 183, 272 ff.; de div. VI, ib. 557; Hugo Vict. Sent. III, 6; De Sacram. I, 4, c. 15; 5, c. 26; 8, c. 12—15; II, 12 c. 1; 13 c. 1 u. 2; Richard Vict. De statu int. hom. II, 1 u. 2; III, 8. Hugo Rotom. Dial. IV; Petrus Lomb. Sent. II, 35. vergl. Espenberger, die Philosophie des P. L. und ihre Stellung im 12. Jahrh. in Beiträge zur Gesch. d. Philos. d. M. A. v. Baeumker u. Hertling, Münster 1901. H. 2. S. 121. Hiezu Augustin, De lib. arb. III, 19 Euchir 11, 12, 23. u. A.

[59]) Anselm. Cant. De casu diab. 22; De concordia 4, 7. Robert. Pullus, Sent. VI, 5; Petrus Lomb. Sent. II, 32; u. A.

[60]) Anselm Cant. De conceptu virg. 3: Injustitia non est aliud, quam absentia debitae justitiae; non enim videtur esse injustitia, nisi in natura, quae, cum debet habere justitiam, non habet; ib. 5: Injustitia autem omnino nihil est. — Bernard Clarv. In ann. B. M. V. I. M. 183, 383. Sic et nos qui de nihilo creati sumus, constat, quia, si nobis ipsis relinquimur, in peccatum semper, quod nihil est, declinamur. — Hugo Vict. Sent. III. 14. Universaliter enim cujus-

Als ein Nichtseiendes kann Sünde und Ungerechtigkeit nicht positiv im Willen begründet sein. Der Wille wirkt die Sünde nur insofern als er in seiner Betätigung das Rechte unterlässt, sich vom Rechten abwendet. Nicht die Hinwendung auf bestimmte Objekte an sich ist Sünde, sondern nur sofern sie zugleich Abwendung vom Rechten und Guten ist.[61])

Aus diesen Hauptsätzen über die Sünde ergeben sich leicht die überall anzutreffenden Folgerungen.

Wenn auch im einzelnen Menschen eine Sünde nur aus seinem eigenen Willen hervorgehen kann, so fällt auf ihn doch auch jene, die der Mensch als Repräsentant der Gattung einmal begangen hat. In Adam war dereinst als einzigem Menschen die ganze Gattung verwirklicht, daher wurde seine Ungerechtigkeit zugleich Ungerechtigkeit der Gattung und damit jedes Menschen.[62])

In gleicher Weise muss der Mensch verantwortlich gemacht werden für alle schlimmen Folgen, die durch diese Gattungssünde hervorgerufen wurden.

Darum ist der Irrtum im allgemeinen Sünde, besonders, wo er Sittlichkeit und Religion betrifft, selbst wenn er für den einzelnen Menschen unvermeidlich ist, denn er ist eine Folge der ersten Sünde und gegen Gottes Willen.[63])

---

libet boni privatio malum dicitur. — — — Illius namque boni, quod in anima est, corruptio et peccatum est et culpa. Ebs. ib. 15; De Sacram I, 7 c. 16; Odo Cam. De pecc. orig. I. (M. 160, 1073.) Petrus. Lomb. Sent. II, 35 n. 11; Richard. Vict. De pot. ligandi 23(?) Rupert. Tuit. De omnip. Dei IV; Petr. Pict. Sent. II, 11 ff. Alanus ab. Ins. Reg. 68 u. 73. Vergl. Augustin, Enchir. 11; 12; 23; De civ. Dei 12, 6·8; 13, 11; 14, 11; De lib. arb. II, 19; 20; De vera rel. 20; De div. QQ. 21 u. A.

61) Hugo Vict. Sent. III. 7; 16; De Sacram. I, 7 c. 12.

62) Anselm Cant. De conc. virg. II, X, XXIII, XXVI; Hugo Vict. De Sacram. I, 7. c. 26. Quelle ist durchweg Augustin.

63) Anselm. Cant. De casu diab. 22; De concordia 4, 7: Nec solum impotentia justitiam habendi, sed etiam impotentia illam intelligendi similiter in non baptizatis imputatur ad peccatum, quoniam pariter descendit a peccato; Richard. Vict. De statu int. hom. II, 2:

Aus gleichem Grunde ist die Lust an dem Sündhaften böse, so sehr sie, weil natürlich, unabweisbar sich aufdrängt.

Auch die Anlagen, Neigungen (affectus), Triebe zum Bösen sind sündhaft. Soweit sie untereinander ungeordnet sind oder sich auf unrechte Objekte beziehen, widersprechen sie der göttlichen Norm, was ja das Merkmal der Sünde ist.[64]) An sich, sofern sie etwas Positives darstellen, sind sie gut; schlecht und sündhaft sind sie nur wegen der mangelnden Ordnung oder der ungehörigen Beziehung.[65])

Für gewisse Fälle sind jedoch Ausnahmen von den erwähnten Folgerungen zu verzeichnen. So ist besonders im Christentum, wie häufig hervorgehoben wird, der persönlich unverschuldete Irrtum nicht Sünde oder wird wenigstens nicht zugerechnet; ebenso verhält es sich mit

---

Sed cum falsae opinioni fidem adhibemus, jam sensus nostri vitium transit in peccatum; — ib. II, 4; Benjamin minor 65. — Robertus Pull. Sent. VI, 2; 13; 65; Bernard Clarv. De Baptismo 4; Hugo Vict. Sent. I, 17; Petrus Lomb. Sent. II. 15; Petrus Pict. Sent. II, 15.

[64]) Anselm Cant. De concrodia III, 7: Si quidem ipsos motus sive appetitus, quibus propter peccatum Adae sicut bruta animalia subjacemus . . . . . satis ostendit sacra auctoritas imputari ad peccatum. — ib. III. 13. Appetitus in quantum sunt non sunt mali vel injusti, sed quia sunt in rationali creatura, ubi non debent esse, dicuntur injusti. — Cur Deus homo 24; De conc. virg. 4. — Hugo Vict. De Sacram. I, 7. c. 17; u. 18; 20: Sciendum vero est, quod haec necessitas concupiscendi non ideo culpa non est, quia necessitas est; quia ut esset necessitas, non necessitas causa fuit, sed voluntas. cf. ib. 22; 23. Aehnlich Richard Vict. Benjamin min. 7 u. 66. De statu nit. hom. 1, 8; Robertus Pull. Sent. II. 31; V. 33; Bernardus Clarv. De gratia 6; 7; SS. in cant. 85; Petrus Lomb. Sent. II, 30; 32. Alanus ab Ins. Reg. 88.

Zuweilen wird zwar eine Zurückführung der Laster auf eines, meist den Stolz oder die Begierlichkeit versucht oder nach Gregor d. Gr. an der Siebenzahl der Hauptlaster festgehalten. Die negative Bestimmung des sittlichen Fehlers (Lasters) bot jedoch nur wenig Anhaltspunkte zur Systematisierung.

[65]) Anselm. Cant. De conceptu virg. 4. Bernard Cl. In Ps. Qui hab. 13. Hugo Vict. De Sacram. II, 13. c. 1 u. 2; Sent. 1. 17. Richard Vict. De statu int. hom. II, 1; III, 8. Alanus ab. I. Reg. 78.

der Wille nicht zustimmt. Dies hat darin seinen Grund, den ungeregelten Trieben und Neigungen, solange ihnen dass kraft der Erlösung in Christus im Christen durch die Taufe die Erbsünde im wesentlichen gehoben wird.

Diesen Theorien gegenüber nimmt Abälard eine durchweg ablehnende Haltung ein.

Zur Klarlegung seiner eigenen Lehre versucht er im 14. Kapitel seiner Ethica den Begriff des peccatum nach allen seinen Bedeutungen zu analysieren. Entsprechend seiner Lehre über die höchste Norm des Sittlichen ist die Sünde im eigentlichen Sinne ein Wollen gegen das Gewissen, eine Zustimmung (consensus) zu dem, was wir für schlecht und unrecht halten. Dieses Unrechte wird dem Willen geboten durch die natürlichen Triebe und Neigungen (voluntas), sodass die Sünde auch als Zustimmung zu einem als unrecht erkannten Streben bezeichnet werden kann. Damit ist auch angedeutet, dass die Sünde ein durchaus geistiges Geschehnis sei, also mit der inneren Willenshandlung bereits vollständig gegeben sei, wie es Abälard auf das Nachdrücklichste betont.

Dem Wesen nach ist die Sünde Missachtung Gottes (contemptus Dei) nicht im Sinne einer direkten Herabwürdigung Gottes, sondern einer durch Entgegensetzen des eigenen Willens gegen den im Gewissen wirklich oder vermeintlich sich kundgebenden göttlichen Willen betätigten Vernachlässigung der Gott schuldigen Achtung. Der Sünder beabsichtigt ja meistens nicht eine förmliche Gottesverachtung, aber sein Handeln gegen das Gewissen, also die Sünde, ist eben doch eine Zurückstellung, Missachtung der göttlichen Autorität gegen die menschliche Willkür, nachdem wir für jeden Fall den Gewissensausspruch als Ausdruck des göttlichen Willens anzusehen haben.[66])

---

[66]) Eth. III. t. II. 596. f. Peccatum itaque nostrum contemptus creatoris est et peccare est creatorem contemnere, h. e. id nequaquam facere propter ipsum, quod credimus propter ipsum a nobis esse faciendum, vel non dimittere propter ipsum, quod credimus esse dimit-

Diese Ausführungen bieten, soweit sie positiver Natur sind, Abälard noch keinen Anlass zur Polemik. Er selbst schreibt ja im Anschluss an Augustin wie das ganze 12. Jahrhundert der Sünde negativen Charakter zu, da sie im Unterlassen bestehe. Doch darf dieser einmaligen Bemerkung, die gar nicht aus der Augustinischen Betrachtungsweise hervorgegangen ist, nicht zuviel Gewicht beigelegt werden. Gegen den überall hervortretenden Subjektivismus Abälards ist sie belanglos.

Ebenso finden sich bei manchen in dieser Zeit die Termini consensus und besonders contemptus wieder. [67]) Eine Uebernahme Abälardischer Theorien bedeutet das jedoch keineswegs. Es soll damit nur angedeutet sein, dass die Sünde auf freien Willensentschluss zurückzuführen sei und als Ausfluss des Stolzes, als Selbstüberhebung anzusehen ist, wie es Augustin ausdrücklich behauptet hatte, ohne dass hiemit etwas über das Wesen der Sünde ausgesagt werden soll.

Abälards eigenartige Theorie über die Sünde kommt am klarsten zum Ausdruck in den unmittelbaren Folgerungen aus den bereits angegebenen Grundsätzen. Hier ist es Abälard viel mehr darum zu tun, die gegenteiligen Annahmen zu widerlegen, als die seinen positiv zu beweisen.

In der Charakteristik der Sünde als Missachtung Gottes und als Zustimmung zu dem unserer Ueberzeugung nach

---

tendum. Cum itaque peccatum diffinimus abnegative dicentes scilicet non facere vel non dimittere, quod convenit, patenter ostendimus nullam esse substantiam peccati, quod in non esse potius, quam in esse subsistat. — ib. Hunc vero consensum (d. h. die Zustimmung zur voluntas) proprie peccatum nominamus, h. e. culpam aminae, qua damnationem meretur vel apud Deum rea statuitur. Quid est enim iste consensus nisi Dei contemptus et offensa ipsius. Non enim Deus ex damno sed ex contemptu offendi potest.

[67]) Hugo Rothom. Dialog III, M. 192, 1168; Petrus Pict. Sent. II, 14; Alanus ab Ins. Reg. 75 u. 80. cf. Augustinus, De lib. arb. III, 19; De civ. Dei 12, 6; Contra Faustum 22, 27; Gregor. M. Reg. Past. III, 29; In evang. hom. 30. — Ziegler, Gesch. d. Ethik II, 247.

Unrechten liegt bereits, dass nur eine persönliche Tat, ein persönlicher Willensentschluss Sünde sein kann.

Die Voraussetzung einer Sünde ist die Erkenntnis der Sündhaftigkeit unseres Tuns. Weder der Irrtum selbst, noch was aus Irrtum geschieht ist Sünde, wie anderwärts angenommen wurde.[68])

Ist der Willensentschluss, also etwas Vorübergehendes die Sünde, so kann ein Zustand des Menschen niemals sündhaft sein. Darum kennt Abälard keine Erbsünde im kirchlichen Sinne, einmal, weil sie nur ein Zustand sein könnte und zweitens, weil sie nicht vom persönlichen Willen des Einzelnen ausgeht. Die realistische Erklärung der Erbsünde war dem Nominalisten Abälard unannehmbar und darum gibt er nur eine Erbschuld zu, deren Zusammenhang mit der Sünde nur mehr ein äusserlicher ist.[69])

Ebenso wie keine eigentliche Erbsünde anzunehmen ist, muss alles vom Bereich der Sünde ausgeschlossen werden, was dem freien Einzelwillen nicht untersteht.

Darum ist auch die Begierde nach etwas Unrechten wie die Lust daran niemals Sünde, noch können sie einen Akt sündhaft machen, da sie für uns meist unvermeidlich sind. Nur die Einwilligung in das unrichtige Streben (voluntas) oder in den mit Lust verbundenen Vorgang ist sündhaft. Begierde und Lust sind gar nicht einmal notwendige Begleiter der Sünde, da eine solche oft vorhanden ist ohne sie.[70])

---

[68]) Eth. XIII. t. II. 61. Non possumus dicere eos (d. h. die Christenverfolger) in hoc peccasse, nec ignorantiam cujusquam vel ipsam infidelitatem, cum qua salvari nemo potest, peccatum esse.

[69]) Expos. in ep. ad Rom. II. t. II. 243. Est ergo originale peccatum, cum quo nascimur, ipsum damnationis debitum, quo obligamur, cum obnoxii aeternae poenae efficimur propter culpam nostri originis i. e. primorum parentum. Aehnlich Eth. XIII. u. XIV. Ziegler, A. E. 212. Diese Auffassung bekämpft schon Petrus Lomb. Sent. II, 30.

[70]) Eth. III. t. II. 598. Constat itaque peccatum nonnunquam committi sine mala penitus voluntate, ut ex hoc liquidum sit, quod peccatum est, voluntatem non dici. — Eth. III. t. II. 599 ff. Ex

Aehnliches wie von Begierde und Lust gilt von der unsittlichen Veranlagung (vitium). Diese und ihr Gegensatz die sittliche Veranlagung oder Tugend (virtus), zusammen Sitten (mores) genannt, sind Neigungen zum Guten oder Schlechten. Für Abälard hat die Lehre von Tugend und Laster nur sofern Interesse, als er sich bemüht die Verschiedenheit von sittlich Gut und Tugend, von Sünde und Laster darzutun. Das Laster (vitium) ist nicht Sünde, weil es als etwas durch die menschliche Natur Gegebenes weder vom Gewissen noch vom Willen des Menschen abhängt. Das Laster ist unter Umständen nur die Veranlassung der Sünde. [71])

Ist endlich die Sünde etwas Geistiges, so kann sie niemals in dem äusseren Werke (opus) der blossen Erscheinung des inneren Entschlusses liegen. Die äusserliche körperliche Handlung kann ja auch erzwungen werden, und das gleiche Werk kann von Guten und Bösen geschehen, das eine Mal mit gutem, das andere Mal mit schlechtem Gewissen. Das Werk als solches hat nämlich keine sittliche Qualität, sondern diese geht allein vom Gewissen aus und kommt dem Werk nur uneigentlich zu [72]) Die Polemik gegen das Werk (opus) nimmt einen

---

his, ut arbitror, liquidum est nullam naturalem carnis delectationem peccato adscribendum esse nec culpae attribuendum in eo eos delectari, quo cum perventum sit, delectationem necesse est sentiri. Nach Anführung eines erklärenden Beispiels frägt er: quis hanc delectationem, quam natura facit necessariam, culpam appellare praesumat?

[71]) Eth. Prol. t. II. 594. Mores dicimus animi vitia vel virtutes, quae nos ad mala vel bona opera pronos efficiunt. — Eth. II. t. II. 595. Non est autem hujusmodi animi vitium idem quod peccatum, nec peccactum idem, quod actio mala. — ib. t. II. 642. Sicut autem vitia distinximus a peccatis, ita virtutes illis contrariae vitiis nonnullam differentiam habere videntur ab his, quibus beatitudinem promeremur bonis.

[72]) Eth. VI. t. II. 609 . . . Cum enim omnia peccata sunt animae tantum, non carnis, ibi quippe culpa et contemptus Dei esse potest, ubi ejus notitia et ratio consistere habet. — Eth. III. ib. 602. Nihil ergo ad augmentum peccati pertinet qualiscunque operum executio, et nihil animam, nisi quod ipsius est, coinquinat, hoc est consensus,

grossen Raum in der Ethica ein. Dabei ist jedoch wie schon erwähnt, zu beachten, dass diese nicht allein dem Werk als rein mechanischer, äusserer Verrichtung gilt, die ja auch von den meisten anderen Theologen als nicht an sich sittlich oder wenigstens nicht hinreichend zur vollen Sittlichkeit, sogar unter Umständen als nicht notwendig angesehen wurde;[73]) vielmehr richtet sie sich hauptsächlich gegen die Annahme an sich guter oder schlechter Werke, wie viele Beispiele und die stets wiederkehrende Behauptung zeigen, dass die Werke an sich weder gut noch böse seien, sondern alle Sittlichkeit aus dem Gewissen komme.

Abälard kennt wie alle damaligen Theologen den Unterschied zwischen schwerer und leichter Sünde (peccatum grave et veniale) und findet den Grund für letztere im Mangel der notwendigen Aufmerksamkeit. Wo wir also mit klarer Erkenntnis und vollbewusst gegen unser achtsamkeit solches tun, leicht.[74]) Für Abälard ist nur Gewissen handeln, sündigen wir schwer; wo wir in Uncharakteristisch, dass die Aufmerksamkeit, also ein subjektives Moment das einzige Unterscheidungsmerkmal zwischen schwerer und geringer Sünde bildet, während die gleichzeitigen Scholastiker dieses zwar in gleicher Weise anerkennen, dabei aber auch die Schwere der gesetzlichen Verpflichtung, also ein objektives Moment bei Feststellung der Schwere einer Sünde entscheidend sein lassen.[75])

quem solummodo peccatum esse diximus in voluntate eam praecedentem vel actionem operis subsequentem. Ebs. ib. V, VI, VII (611): Opera quippe ut praediximus aeque reprobis et electis communia sunt omniaque in se indifferentia nec nisi pro intentione agentis bona vel mala dicenda sunt. Vergl. Ziegler, A. E. 206.

[73]) Anselm. Cant. De conc. virg. 4; Robert. Pull. Sent. 4. 15; 5. 42; 6, 2; 12; Hugo Vict. Sent. III. 15; De Sacram. II, 13. c. 1; Richard. Vict. De statu int. hom. 1,7; 2, 2; u. A.

[74]) Eth. XV. t. II. 620. Ein mechanisches Abwägen der Sünden ist diese Unterscheidung natürlich nicht (wie Bittcher a. a. O. S. [illegible] meint.).

[75]) Bernard Clarv. De praecepto IX; XI; Robert. Pull. Sent. 5, 33 u. 40; Hugo Vict. De Sacram. II. 13. c. 1; Petrus Pict. Sent. II, 21

Der Gegensatz zur Sünde oder Ungerechtigkeit ist nach damaligem Sprachgebrauch die Gerechtigkeit (justitia). Abälard nennt sie das Gut des Gehorsams (bonum obedientiae). Wie er die Sünde als Missachtung Gottes als Selbstüberhebung gekennzeichnet hatte, so ist nun das sittlich Gute die Unterordnung unter Gott, die Achtung der göttlichen Autorität, so wie sie uns im Gewissen erscheint. Ueber das „Gut des Gehorsams" haben wir von Abälard nur einige Bemerkungen in einem kleinen Fragment, das als Anfang des zweiten Buches der Ethica erscheint. Hiernach ist das sittlich Gute von der Tugend in ähnlicher Weise zu unterscheiden, wie die Sünde vom Laster. [76]) Weiter erfahren wir hier weder etwas vom Gute des Gehorsams noch von der Tugend.[77])

---

[76]) Eth I. II.

[77]) An anderen Stellen ist nebenher von der Tugend die Rede. Wir erfahren dort, dass Abälard übereinstimmend mit den Lehrern seiner Zeit die hergebrachten vier Kardinaltugenden annimmt; (Sermo 17. t. I. 481. u. A.) nur ist er geneigt, der Klugheit als intellektueller Anlage nach Boethius (In praed. Arist. Cat. III, M. 64, 242) den Charakter einer eigentlichen Tugend abzusprechen (Dial. t. II, 685.). Die Gesamtheit aller Tugenden wird bald auf die Liebe, bald auf den Glauben als Grundtugend zurückgeführt, wobei sich erkennen lässt, dass der Glaube mehr die intellektuelle Voraussetzung der Liebe bildet (Exp. in ep. ad Rom. t. II, 165 ff.; 203; III. ib. 277; IV. ib. 298; 306; 311; V. ib. 343; Introd. I. t. II., 7 ff.). Die Liebe ist demnach die wichtigste Tugend und äussert sich vornehmlich als Gottes- und Nächstenliebe, wogegen eine eigentliche Selbstliebe dem Begriff der Liebe widerspricht. Vollkommen sittlich ist nur die uninteressierte Liebe (Theol. I, 5 t. II, 369; IV, ib. 536; Expos. in ep. ad Rom. V. t. II, 324 u. 325.). Die Lehre von der Liebe und von der Tugend überhaupt ist im Sinne Abälards ausführlicher in der Epitome behandelt (c. 32 ff.). Hier, wie auch grösstenteils bei Abälard ist Augustin und einigemale Gregor d. Gr., Quelle und Vorbild. (Aug. De doctr. christ. I, 23—28; III, 10; De lib. arb. I, 13; Enchir 117; De div. QQ. 35 u. s. w.; Gregor M. In Evang I, hom. 17. — cf. Denifle a. a. O. 245; 460; 462; 468.). Abälards Lehren fanden dem entsprechend in diesem Kapitel weniger Widerspruch. Nur dass er zwischen natürlicher und übernatürlicher Tugend fast gar nicht unterscheidet gemäss seiner Tendenz, das Heidentum dem Christentum anzunähern, wurde ihm verargt, und die intellektualistische

Nur an einer früheren Stelle macht Abälard gelegentlich eine hieher gehörige wichtige Bemerkung. Damit nämlich unser Entschluss wahrhaft gut genannt werden könne genügt es nicht, dass wir blos die Ueberzeugung haben, gut zu handeln, sondern diese Ueberzeugung muss auch objektiv wahr sein.[78]) Somit läge zwischen der Sünde und dem Guten ein weites neutrales Gebiet, denn Sünde ist nur ein Tun mit bösem Gewissen, Gut ein Tun mit gutem und wahrem Gewissen, sodass, was mit gutem aber irrigem Gewissen geschieht weder sündhaft noch gut, also indifferent ist. Dieses Zugeständnis an den Objektivismus ist wie der Zusammenhang der angezogenen Stelle deutlich ersehen lässt, hervorgegangen aus dem Bestreben, die letzten nach damaliger Zeitanschauung ungeheuerlichen Konsequenzen des ethischen Subjektivismus abzuwehren, kann aber dessen Bestehen in keiner Weise in Frage stellen.[79])

Bei den Realisten wendet man dem sittlich Guten, d. h. der Gerechtigkeit volle Aufmerksamkeit zu. Die Gerechtigkeit ist sogar ein Lieblingsthema der damaligen Theologen, die hierin mit wenigen Ausnahmen, oft wörtlich an die Lehren Anselms von Canterbury sich anschliessen.

Erklärung des Glaubens wurde besonders von Bernhard v. Clairveaux entschieden bekämpft (in der Fassung Introd. I. t. II, 5, Fides existimatio rerum non apparentium. — Bernard, De error. Ab. IV. Im Grunde hat er De consid. 4 mit Hugo Vict. Sent. 1, 1; Petr. Lomb. Sent. III, 33; Petr. Pict. Sent. III, 21. den gleichen Glaubensbegriff wie Abälard.).

[78]) Eth. XII. t. II. 615. Non est itaque intentio bona dicenda, quia bona videtur, sed insuper, quia talis est, sicut existimatur, cum videlicet illud, ad quod tendit, se Deo placere credit, in hac insuper aestimatione sua nequaquam fallatur. cf. Dialog. t. II. 715.

[79]) Er musste nämlich sonst die Tat der Kreuziger Christi, da sie nicht wussten, was sie taten, wie die der Christenverfolger nicht nur als schuldlos, sondern als gut erklären, was wohl nicht blos seinem christlichen Gefühl widersprach, sondern auch alle christlich Denkenden gegen ihn aufgebracht hatte. cf. Eth. XII u. XIII. t. II. 614. f.

„Gerechtigkeit ist die um ihrer selbst willen bewahrte Rechtheit des Willens“ oder die Uebereinstimmung des menschlichen Willens mit dem göttlichen.[80])

Die Gerechtigkeit ist demnach ein gottgefälliger Zustand, ein Zustand der Vollkommenheit und Integrität. Nachdem die Menschheit denselben verloren hat, kann er nur durch übernatürliche göttliche Wirkung wieder hergestellt werden, ist also Gnade[81]) und dem Menschen bleibt nur die Aufgabe, diesen Zustand zu bewahren, d. h. in jenen Werken sich zu betätigen, die schon an sich dem Willen Gottes gemäss sind. Die Bedeutung des Gewissens ist hier eine analoge wie bei der Sünde. Einigermassen anders wie Sünde und Laster (vitum) verhalten sich Gerechtigkeit und Tugend. Während die Laster als Unordnung der Affekte bereits sündhaft sind, sind die Tugenden, die als geordnete oder auf das rechte Objekt gerichtete Affekte (d. h. Triebe) bezeichnet werden, nicht immer auch schon Gerechtigkeit, sondern müssen erst in Tätigkeit treten, um das zu sein. Wie die Gerechtigkeit, so kommen auch sie dem Menschen aus Gnade zu, doch nehmen manche neben diesen vollsittlichen, übernatürlichen Tugenden auch natürliche Tugenden an, die dem Menschen aus sich zukommen, die aber ohne Verdienst sind.[82])

---

[80]) Anselm. Cant. De concordia I, 6. Est quidem justitia quaelibet magna vel parva rectitudo voluntatis propter se servata. — De lib. arb. 8. Servare itaque rectitudinem voluntatis propter ipsam rectitudinem est unicuique eam servanti velle, quod Deus vult il'um velle. Vergl. bes. die Viktoriner: Hugo Vict. Sent. III, 6; De Sacram. I, 5. c. 13; 6. c. 4; 7. c. 13 u. 14. Anselm Cant. l. c; Hugo Vict. Sent. IV, 5; De Sacram. II, 13. c. 2. Bernard. Clarv. De praecepto 14; Alanus ab Ins. Reg. 69 u. A.

[81]) cf. St. 42 Anm. 86.

[82]) Zur Lehre von der Tugend cf. Bernard. Cl. De gratia 4 u. 6; De praecepto 14; De dilig. Deo X, Mg. 182, 991; De consid. 8 u. 14. M. 183, 557 u. 806; De grad. hum. 1 u. 3; S. in cant. 83; de div. M. 183, 693. — Hugo Vict. Sent. I, 2 (teilweise an Ab. erinnernd.) III, 9; 17; IV, 3; 5; De Sacram. I, 6. c. 17; 12. c. 6. II, 13. c. 1 u. 2; 6—11. — Rich. Vict. Benjam. min. 7 u. 66; De statu int. hom. I, 8; — Petrus Lomb. Sent. I, 1; II, 26—30; III, 23 u. 24.

So zeigt sich auch hier wieder überall deutlich der schon erwähnte Gegensatz der Abälardischen Lehre zur gleichzeitigen scholastischen. Nicht blos, dass Abälard viel deutlicher philosophisches Denken erkennen lässt als die damaligen Magistri, auch sein Subjektivismus tritt wieder derart zutage, dass er selbst dessen extremste Folgerungen abwehren muss.

Haben nach ihm nur die subjektiven Faktoren der Sittlichkeit Wert und Bedeutung, so stehen bei den in des Realisten Anselm Bahnen wandelnden Lehrern, d. h. fast bei allen ausser Abälard die objektiven Momente herrschend im Vordergrund, wenn auch die subjektiven nicht ganz ausgeschaltet sind. Es will jedoch nicht gelingen, auch diesen ohne Widerspruch die entsprechende Stellung anzuweisen, weil das Objektive das Subjektive immer wieder in die Bedeutungslosigkeit zurückdrücken will.

Schuld und Verdienst. Sündentilgung.

Mit dem sittlich Guten und Bösen finden wir untrennbar verbunden die Begriffe Verdienst und Schuld und die Forderung der Sündentilgung. Verdienst und Schuld

-- Petrus Pict. Sent. III, 1; 17; 24; Alanus ab. I. Regg. 69; 88; 91. Die Tugendlehre schliesst sich meist eng an an Augustin (De lib. arb. I, 13; II; 18; 19. De doctr. christ. I, 28; III, 10; Enchir 117 u. A.), auch an Gregor d. Gr. Als Grundtugend, aus welcher die anderen abgeleitet werden sollen, wird bald der Glaube angegeben (nach Augustin Enchir 117, de doctr. christ. 1, 25–28; Gregor M. Moralia II; In Ezech. II. hom. 4. ad v. 10.), bald die Liebe, auch die Gerechtigkeit, sehr häufig die Demut (nach Gregor M. Moralia 28, 46; cf. Lau, Gregor d. Gr. Lpzg. 1854; Ziegler, Gesch. d. Ethik II, 246.). Hierzu ausser dem Angeführten: Anselm Cant. Monol. 74; Robert. Puli. Sent. II, 31; V, 10; 31; Hugo Rotom. Dialog. 4, 4. Die Moralis philosophia stellt die temperantia voran die prudentia zuletzt. qu. II. M. 171, 1047. — Nach der Siebenzahl der Laster suchte man auch eine Siebenzahl der Tugenden zu gewinnen: Hugo Vict. De Sacram. II, 13, c. 2; Bernard C. SS de div. M. 183, 90 (nach Gregor M. Moralia II, 49.)

schienen den Scholastikern des 12. Jahrhunderts so bekannt, dass sie sich einer genauen Erklärung überhoben glaubten. Wir erfahren immer nur, dass jede wirklich gute Handlung, ja das sittlich Gute überhaupt verdienstlich, alles sittlich Schlechte hingegen schuldbar sei.[83]) Es lässt sich erkennen, dass das Verdienst der im Guten begründete Rechtsanspruch auf entsprechenden Lohn, die Schuld die im Bösen begründete Straffälligkeit sei. Lohn und Strafe sind hauptsächlich die ewige Seligkeit und die ewige Verdammung. Weil durchaus von Gut und Bös bedingt, unterliegen Verdienst und Schuld auch den gleichen Bestimmungen wie diese.

Vor allem sind sie nicht unbedingt vom individuellen Willen abhängig, sondern können wie z. B. die Schuld in der Erbsünde durch den Gattungswillen in jedem Gattungswesen bestehen.[84]) In ähnlicher Weise wird auch besonders von Anselm v. Canterbury die Uebertragung der Verdienste Christi auf alle Christen erklärt.[85]) Wie das Gute, d. h. die Gerechtigkeit, vom Menschen nicht mehr erworben werden konnte, nachdem sie für alle verloren war, sondern jedem nur als göttliches Gnadengeschenk zu teil wird, so ist auch folgerichtig der Lohn hiefür, oder wenigstens der Lohnanspruch, das Verdienst nur Gnade. Die Schuld jedoch kommt dem Menschen allein zu, weil er ja die Ungerechtigkeit allein und aus eigenem Willen verursacht hat.[86])

[83]) Zuweilen wird auch ausgesprochen, dass nicht bereits die pflichtgemässen, sondern erst die überpflichtigen Werke verdienstlich seien: Bernard Cl. De praecep̣tio 15. Quaedam per contrarium neglecta quidem offensam contrahunt, sed impleta gloriam non merentur. Aehnlich Richard. Vict. Benj. min. 26.

[84]) cf. Erbsünde. St. 42.

[85]) Cur Deus homo.

[86]) Anselm. Cant. De concordia III, 7, 12; De lib. arb. 13. Pullus, Sent. 6, 49; Bernard, Cl. De gratia et. l. a. 1, 2, 13, 14; De praecepto 14; — Hugo. Vict. De sacr. leg. nat. M. 176, p. 23 u. 25. Sent. II, 2; III, 6, 7, 8; De Sacram. I, 6, c. 14 u. 17; Rich. Vict. De statu int. hom. 7; Benjam. min. 65; Petr. Lomb. Sent. 2, 27 u. 4, 5, 7; 3, 18; Alan. ab. I. De art. II, 18; Regg. 80, 90, 100; De fide 1, 40. Gemeinsame Quelle ist hier wieder Augustin (Enchir. 117. u. A.).

Abälard entfernt sich getreu seiner nominalistischen Richtung auch diesmal wieder merklich von der allgemeinen Anschauung. Da er Sünde und Schuld so sehr einander naherückt, dass er sie zuweilen geradezu identfiziert,[87]) kann die Schuld ebensowenig etwas Bleibendes darstellen wie die Sünde selbst, wenn er auch nirgends auf diese Folgerung ausdrücklich hinweist. Eigentümlich ist nur, dass er insofern die Möglichkeit einer persönlichen Schuld ohne persönliche Sünde annimmt, als er die Erbsünde als Erbschuld, d. h. Straffälligkeit aller Menschen um der Sünde der Stammeltern willen ohne Uebertragung der Sünde selbst erklärt.[88])

Abgesehen von dieser Inkonsequenz tritt ebenso wie bei der Lehre von der Sünde der Subjektivismus erkennbar zutage; besonders ist der Einfluss des Gewissens auf das Verdienst und die Schuld der gleiche wie bei der Sünde.[89]) Dieser Subjektivismus ist auch der Grund warum Abälard eine Uebertragung der Verdienste Christi und eine objektive Erlösung überhaupt nicht anerkennt, denn das Verdienst hat keine Realität ausserhalb des verdienenden Subjektes. Der Mensch muss sich darum durch N a c h a h m u n g des Beispieles und der Liebe Christi selbst erlösen und muss allein für sich verdienen. Viel weiss übrigens Abälard von Verdienst und Schuld ausser dem häufigen Hinweis auf die Wichtigkeit des Gewissens nicht zu sagen, weil eben die beiden Begriffe innerhalb seines ethisch-subjektivistischen Ideen-

[87]) Eth. III. t. II. 596. Hunc vero consensum proprie peccatum nominamus, hoc est culpam animae, qua damnationem meretur, vel apud Deum rea statuitur. cf. Exp. in Hexaem. t. I. 663. Wenn Ab. häufig, bes. in seinen Predigten vom Gradenverdienst redet, so ist vor allem dessen Erklärung der Gnade zu berücksichtigen. St. 18.

[88]) St. 35. Warum Gott den persönlich Sündelosen straft ist Abälard selbst ein unergründliches Geheimnis.

[89]) Eth. III. t. II. 604; VII. ib. 611. Jntrod. II. ib. 73. Exp. in ep. ad Rom. I. ib. 179. ff.; II, 211. ff. Theol. III. ib. 449. Natürlich gibt es wie keine an sich guten oder bösen, so auch keine verdienstvollen oder schuldbaren opera; nur animus u. intentia bedingen Verdienst und Schuld.

kreises neben Sünde und Gehorsam keine rechte Realität gewinnen konnten. Hingegen haben sie bei den übrigen Scholastikern des 12. Jahrhunderts infolge der hier bevorzugten objektiveren Deutung die grösste Bedeutung, wobei natürlich Abälard zuweilen entschieden bekämpft wird.

An die Vorstellung der Sünde schloss sich bei den christlichen Theologen jeder Zeit und so auch bei denen des 12. Jahrhunderts die andere von der Vergebung oder Tilgung der begangenen Sünde. Wie wichtig diese Lehre damals schien, zeigen die ausführlichen Abhandlungen hierüber. Da jedoch nach den Scholastikern des in Rede stehenden Jahrhunderts Sündenvergebung in Uebereinstimmung mit der kirchlichen Lehre hauptsächlich auf sakramentalem Wege erfolgt, während der Mensch nur die Voraussetzungen für die Wirksamkeit des Sakramentes bieten kann, so ist dieses Kapitel an sich für den Philosophen von geringerer Bedeutung. Hier kann es indessen darum nicht völlig übergangen werden, weil in ihm wieder klar der Gegensatz Abälards zu den herrschenden Ideen seiner Zeit hervortritt. Der Sündenvergebung durch die objektiv wirkenden Sakramente steht gegenüber die subjektive Selbstentsündigung Abälards.

Für Abälard war eigentlich kein Anlass gegeben, dieses Kapitel so breit zu behandeln, wie er es in der Ethica getan. Seine eigenen Lehren waren bald entwickelt; der grosse Rest ist also nur Polemik gegen die objektiv-sakramentale Sündentilgung, obwohl er selbst gelegentlich die Busse (poenitentia) als Sakrament bezeichnet und ihre Wirkung auf die göttliche Gnade, natürlich nach seiner Definition, zurückführt. Vorzüglich wendet er sich gegen die absolutio, die priesterliche Lossprechung von der Sünde, der aus sich eigentlich gar keine Wirksamkeit zukomme. Teils ist ihm, wie vielen Meistern des 12. Jahrhunderts die Lossprechung nur die durch den Priester vollzogene Aufhebung der verdienten Kirchenbusse unter Auferlegung einer geringeren, während die Sünde nur

von Gott allein und unmittelbar nachgelassen wird, wobei stets auf das augustinische Bild des Lazarus hingewiesen ist, der von Christus selbst zum Leben erweckt, von den Jüngern nur von den hemmenden Grabtüchern befreit wurde.[90])

Teils versteht Abälard unter absolutio nur ein Fürbittgebet des Priesters und schliesslich des Gläubigen überhaupt für den Sünder, das aber nur dann Erhörung verdient, wenn dem Betenden selbst hohe sittliche Würde zukommt. Darum haben nicht alle Priester, sondern nur die sittlich würdigen die Vollmacht Sünden zu vergeben.[91])

Auch die allgemeine Uebung des Sündenbekenntnisses sucht Abälard zu begründen. Doch sind die Gründe meist ethischer Natur und fordern auch nicht die allgemeine N o t w e n d i g k e i t des Bekenntnisses; es werden sogar bedeutsame Ausnahmen zugelassen.[92])

Unerlässlich zur Sündenvergebung ist nur die rein innerliche Reue, so zwar, dass Busse (Sündennachlass) und Reue oft identifiziert werden.[93]) Reue ist Abscheu gegen das Böse, Widerruf des bösen Willens. Ihr Motiv kann nur die vollkommene Gottesliebe sein, nicht die Furcht vor Strafe, da hier nicht die Sünde, sondern nur die gerechte Strafe verabscheut würde. Auch muss sich die Reue auf alle Sünden beziehen, da sonst der contemptus im Menschen nicht aufhören würde.[94]) Durch den in der Reue gegebenen Widerruf des bösen Willens wird dieser

---

[90]) Robert. Pull. Sent. 6. 61; Petr. Pict. Sent. III, 16. — Hugo Vict. Sent. 6. 11: Apparet igitur, quod solus Deus dimittit peccata vivificando interius per gratiam; et quod sacerdos dimittit non intus vivificando sed a debito futurae poenae absolvendo per eam, quam injungit satisfactionem. cf. August. Enar. in Ps. 101, II, 3 u. Sermo 98, 6; Gregor M. In evang. l. II. hom. 26.

[91]) Eth. XXVI. t. II. 638.

[92]) Eth. XXVI. —

[93]) Eth. XVIII. t. II. 624. Poenitentia autem proprie dicitur dolor animi super eo, in quo deliquit, cum aliquem scil. pigeat in aliquo excessisse. Gregor d. Gr. beschreibt an mehreren Stellen die Reue ganz ähnlich.

[94]) Eth. XVIII—XX.

selbst aufgehoben; die Sünde besteht nicht mehr. So bedingt die Reue aus sich und unmittelbar die Aufhebung der Sünde, ja ist selbst die Sündentilgung.[95]) Das religiöse Moment der Verzeihung Gottes, die an die Reue gebunden ist, tritt viel weniger hervor als das ethische der Bekehrung.

Da die Schuld innigst mit der Sünde verbunden ist, sollte auch sie mit dieser verschwinden; Abälard nimmt jedoch inkonsequent an, dass der Mensch nach der Bekehrung noch kleinere Strafen für seine Sünden abzubüssen habe. Dies geschieht durch freie gute Werke. Mit aller Entschiedenheit verwirft hingegen Abälard die damals mehr und mehr üblichen Bussredemptionen, da nach seiner Lehre die Bussgesinnung allein wirksam ist, nicht das äussere, oft alles Geistes entbehrende Werk.[96])

Schlussfolgerungen.

Der Vergleich der Ethik Abälards mit den ethischen Anschauungen des 12. Jahrhunderts zeigt uns besonders in den Grundfragen dieses Gebietes unvereinbare Gegensätze. Nur selten ist Uebereinstimmung zu finden und meist nur in Nebensachen oder nur in der mit klugem Vorbedacht den Kirchenvätern, besonders Augustin, entlehnten Form, die jedoch den sachlichen Gegensatz nicht aufheben will noch kann.

Abälard steht mit seiner Ethik, abgesehen von wenigen Schülern allein in seiner Zeit. Die Wiederkehr Abälardischer Termini, wie contemptus, oder Abälardischer Redewendungen, so über das Gewissen, bei Petrus dem

---

[95]) Eth. XIX. Cum hoc autem gemitu et contritione cordis (mit wahrer Reue) peccatum non permanet, hoc est contemptus Dei sive consensus in malum, quia caritas Dei hunc gemitum inspirans non patitur culpam. In hoc statim gemitu Deo reconciliamur et praecedentis peccati veniam assequimur. ebso. ib. XX. Die Annahme der Epitome 32 und Wilhelms v. St. Thierry M. 184, 389, (die ihren Anstoss vielleicht in Aug. De civ. Dei 21 hat) dass Gottesliebe und Sünde zugleich im Menschen bestehen könnten, ist Ab. ganz fremd, vergl. Ziegler, Gesch. d. Eth. II, 267.

[96]) cf. Deutsch, a. a. O., 397; Ziegler, A. E. 216.

Lombarden oder Hugo v. St. Viktor bedeutet noch keine Annahme seiner ethischen Prinzipien. Niemand hat nach ihm die Ethik auf subjektiven Momenten allein aufbauen. noch auch sein Werk fortsetzen oder ergänzen wollen.

Was war der Grund dieser ablehnenden Haltung? Wohl nicht sein methodischer Rationalismus, denn auch durch seine sonst so konservative Zeit geht unverkennbar ein rationalistischer Zug, der voll Vertrauen auf Vernunft und Philosophie noch viel kecker als Abälard an Tradition und Dogma rüttelte. Ebensowenig kann sein unstätes Wanderleben noch sein unfertiger Charakter ein genügender Grund sein, da sich trotzdem immer wieder eine zahlreiche Zuhörerschaft um ihn sammeln und eine kleine, freilich kurzlebige Schule bilden konnte.

Auch die Inkonsequenzen seiner Lehre konnten ihr und des Meisters Büchern nicht allzusehr Eintrag tun, wie die ungemessene Verbreitung der gewiss nicht immer konsequenten Sentenzen des Lombarden, eines Schülers Abälards, beweist.

Manche mag wohl das Verwerfungsurteil der Kirche über mehrere Lehren Abälards, sowie das energische Auftreten des mächtigen Abtes von Clairveaux nicht blos gegen Abälardsche „Irrlehren", sondern gegen den Irrlehrer selbst abgeschreckt haben, in dessen Bahnen zu treten.[97] Aber Bernard fand nicht überall williges Gefolge, sondern unter Abälards Anhängern erbitterte Gegnerschaft[98] und selbst das kirchliche Urteil hinderte nicht, dass noch nach der Synode zu Sens die Ideen Abälards wenigstens auf theologischem Gebiete in den Sentenzensammlungen seiner Schule fortlebten; freilich nur kurze Zeit.[99]

Mögen diese Umstände viel zur Unterdrückung der neuen Doktrin beigetragen haben, so genügen sie allein doch nicht. Zudem sagen sie uns nicht, wie Abälard im Gegensatz zu seiner Zeit zu seiner eigentümlichen Ethik kam, die in ihren Prinzipien durchaus subjektivistisch ist.

---

[97]) Bernard Cl. Epist. 193; 232. u. A.

[98]) cf. Berengari Apologia. t. II, 72, 4.

[99]) Denifle l. c.

Das Verständnis dieser Erscheinung kann, wie mehrfach angedeutet wurde, voll nur Abälards Stellung zur Universalienfrage bieten. Ist diese auch nicht geeignet, allein die sog. Frühscholastik zu charakterisieren, so gehört sie doch zu den wichtigsten Problemen dieser Periode und liess den Kampf zwischen den Schulen nicht erlöschen. Abälard war einer der Hauptkämpfer im Lager des vielgestaltigen Nominalismus gegen den ebenso vielgestaltigen Realismus, und er stritt mit so viel Ausdauer, Scharfsinn und oft auch mit Glück, dass sein ganzes Denken auch in anderen Materien notwendig nominalistisch sein musste.

Wenn sich auch nicht erweisen lässt, dass Abälard mit klarer Absicht seine Ethica im Geiste des Nominalismus schreiben und auf dessen Prinzipien aufbauen wollte, so ist doch unleugbar, dass er es tatsächlich getan hat.

Nach dem Nominalismus ist nur das Einzelne wirklich und wesentlich, das Allgemeine dagegen ein Produkt des das Einzelne zusammenfassenden menschlichen Denkens, ein Behelf, um leichter das Einzelne erfassen zu können. Das Einzelne, das Individuum ist demnach das alleinige Objekt des Wissens und darum auch das zunächst und eigentlich Wertvolle. Nach dem Realismus ist das Allgemeine das an sich erste, der eigentliche Kern des einzelnen Seienden, dieses nur sein Produkt, seine Verwirklichung oder Erscheinung. Für den Menschen ist das Einzelne nur die Veranlassung zur Erkenntnis des Allgemeinen. In diesem erfassen wir die Wirklichkeit selbst, und darum ist es auch das allein Wissenswerte.

Auf die Ethik übertragen ist das Individuum, der einzelne Mensch für den Nominalisten nicht blos das wertvollste Objekt, sondern auch die Quelle aller ethischen Werte. In ihm und durch ihn haben die ethischen Begriffe Realität. Der Nominalismus führt so zum ethischen Subjektivismus. Dieser lässt sich, wie gezeigt wurde, bei Abälard überall deutlich erkennen. Der Mensch ist nach ihm selbst das Mass alles sittlich Rechten. Die Aussage seines Gewissens, seine Ueberzeugung ist Grund und Norm

der pflichtgemässen Betätigung. Eine objektive Norm ist zwar vorhanden im göttlichen Willen, aber sie kann gegenüber der subjektiven Norm des Gewissens nicht zur Geltung kommen. Die Sünde wird derart bestimmt, dass sie unbedingt nur dem menschlichen Individuum, nicht der allgemeinen Menschennatur anhaften und von ihr darum auch nicht auf jenes übertragen werden kann. Dasselbe gilt von Schuld und Verdienst. Auf den Subjektivismus ist dann auch zurückzuführen die möglichste Loslösung des Menschen von der göttlichen Beeinflussung durch die Gnade, die nun intellektualistisch gedeutet wird, und die Proklamierung der sich selbst genügenden Willensfreiheit, womit die grosse Begeisterung für die altheidnischen Philosophen und ihre Sittlichkeit parallel geht. Dass die Ethik Abälards ihr eigentümliches Gepräge von seinem Nominalismus habe, ist demnach eine wohlbegründete Behauptung.

In dieser Tatsache liegt aber auch der Grund, warum diese Ethik mit ihrem Urheber wieder verschwinden musste. Fast alle Scholastiker des 12. Jahrhunderts waren entgegen Abälard der Anschauung, dass der Mensch ethische Normen, Verhältnisse und Bestimmungen nicht erst schaffe, sondern in sie hineingeboren werde und von ihnen abhängig sei. Dieser Objektivismus, wenn man ihn so nennen will, ist in ähnlicher Weise auf den Realismus zurückzuführen, wie der Subjektivismus auf den Nominalismus. Folgt er doch stets dem Prinzip des Realismus, das Objektive, Allgemeingiltige dem Subjektiven, Einzelnen voranzusetzen und dieses aus jenem abzuleiten. Der Gegensatz zwischen ethischem Subjektivismus und Objektivismus, in diesem Falle zwischen Abälard und dem 12. Jahrhunderts ist also bedingt durch den weiteren zwischen Nominalismus und Realismus. Mit dem allumfassenden Siege des letzteren ging auch die Ethik Abälards unter, da sie aus dem Nominalismus hervorgegangen war. Nicht einmal in der durch ihren Nationalismus dem Abälard verwandten Schule von Chatres, wo die

kühnste Spekulation sich geltend machte, fand sie Würdigung, weil eben hier der platonische Realismus in strengster Form die Alleinherrschaft behauptete, der zudem in seinen Quellen mehr auf die metaphysischen und kosmologischen Forschungsgebiete verwies als auf die Ethik.[100])

Als dann später eine vertiefte Philosophie wieder auf die Ethik zurückkam, waren bereits andere Sterne am Himmel der Wissenschaft aufgegangen, so dass man über dem Stagiriten den unfertigen und fremden Bretonen leicht vergass und gern vermisste.

---

[100]) Clerval, Les écoles de Chatres au moyen âge. Par. 1895.

Curriculum vitae.

Josef Schiller wurde geboren am 25. Februar 1875 zu Hirschbach B.-A. Pfarrkirchen in Niederbayern als Sohn des im Jahre 1885 verstorbenen Zimmermanns Michael Schiller. Er besuchte die Volksschule zu Hirschbach von 1881 bis 1888. Die weitere Ausbildung erhielt er am kgl. Gymnasium zu Passau. Nachdem er dort im Jahre 1896 das Absolutorium mit Erfolg bestanden hatte, studierte er Philosophie am Lyceum genannter Stadt und hierauf Theologie und Philosophie an der Maximilian-Ludwigs-Universität in München in den Jahren 1897 bis 1899. Nachdem er seine theologischen Studien im Jahre 1900 in Passau abgeschlossen und katholischer Priester geworden war, wurde er als Hilfsgeistlicher verwendet in Tettenweis und Hofkirchen. Mit Erlaubnis seines Ordinariates bezog er im Herbst 1901 wieder die Universität München, um sich ausschliesslich dem Studium der Philosophie zu widmen. Auf Grund einer eingereichten Dissertation: „Abälards Ethik im Vergleich zur Ethik seiner Zeit" wurde er am 9. Dezember 1904 von der philosophischen Fakultät, I. Sektion zum examen rigorosum zugelassen.



